شوارق الإلهام

للمولى عبد الرزاق اللاهيجي الفياض

في

شرح

تجريد الكلام

للمحقق نصير الدين الطوسي

عليها تعليقات رشيقة لأعلام الحكمة والكلام

منهم

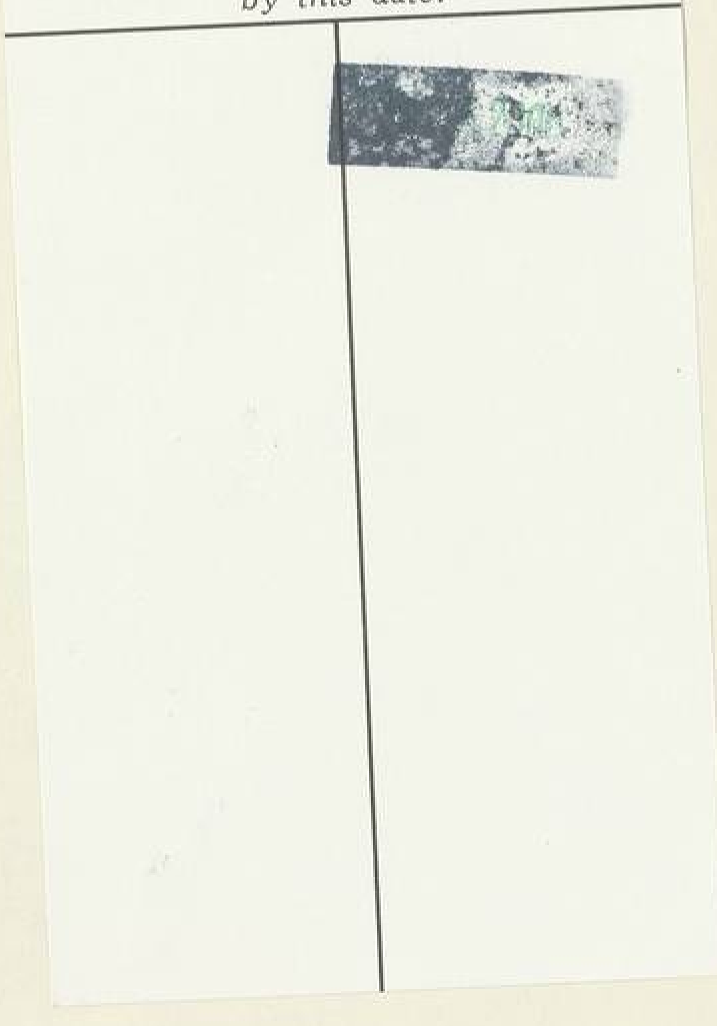
الحكيم المؤسس الآقا علي المدرس

عنيت لنشرها

مكتبة الفارابي

طهران ١٤٠١ هجرية


PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY PAIR>
32101 014277535


PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY
This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.

ٱل لاهيجي

شوارق الالهام

للمولىٰ عبدالرزّاق اللاهيجي الفيّاض

فى

شـرح

تجريدالكلام

للمُحقّق نصيرالدّين الطوسى

عليها تعليقات رشيقة لاعلام الحكمة والكلا م

منهم

الحكيم المؤسّس الآقا على المدرّس

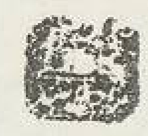
عنيت لنشرها

مكتبة الفارابى

طـهران ١٤٠١ هجريه

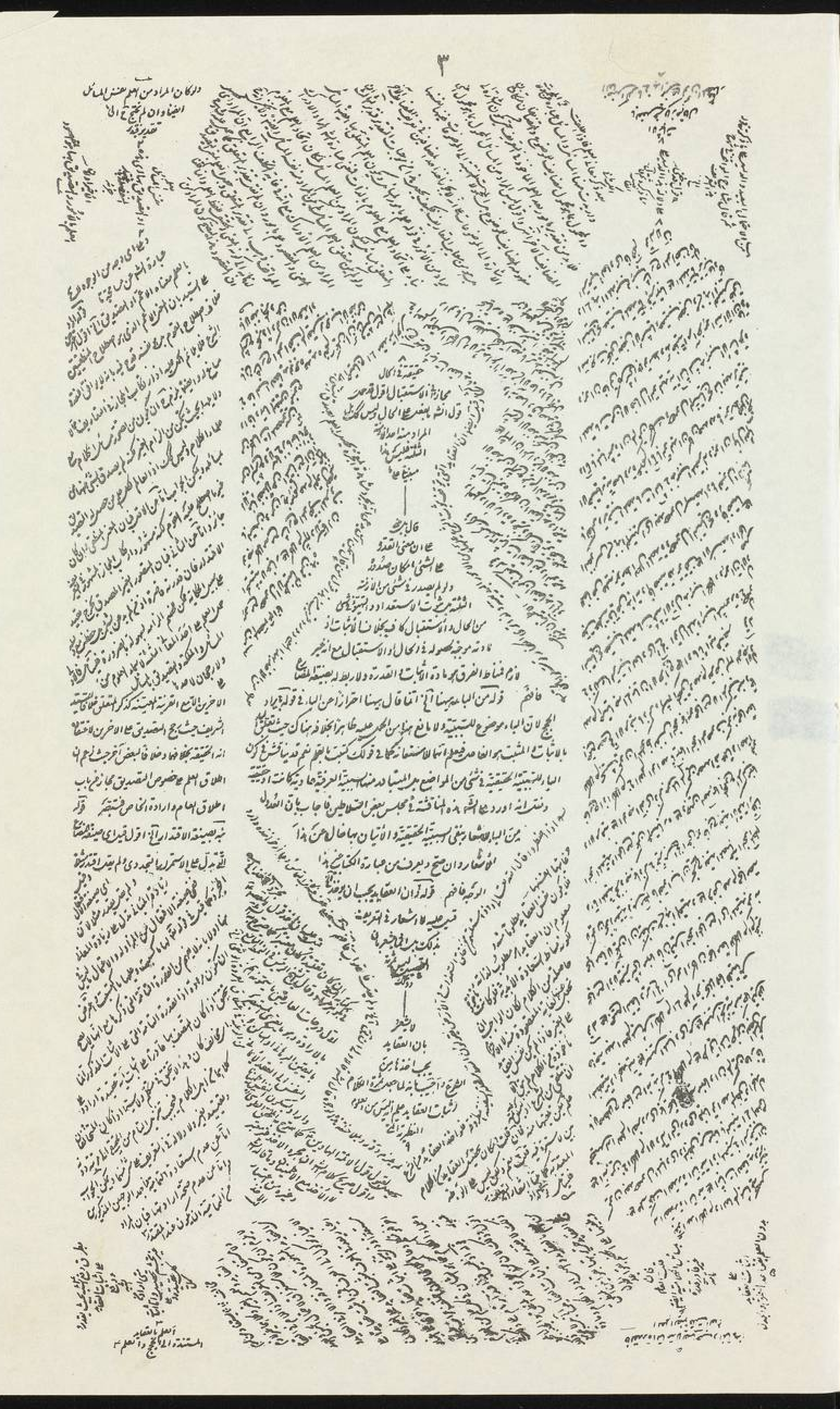
هو الموفق
[illegible] باشتعال [illegible] واستواره لدى في قم المحميه [illegible] ١٥٩١ الشمسية

هذا كتاب شوارق الإلهام لمولى الأكرم أفضل الفضلاء المحققين مولانا عبد الرزاق اللاهيجي في شرح تجريد الكلام



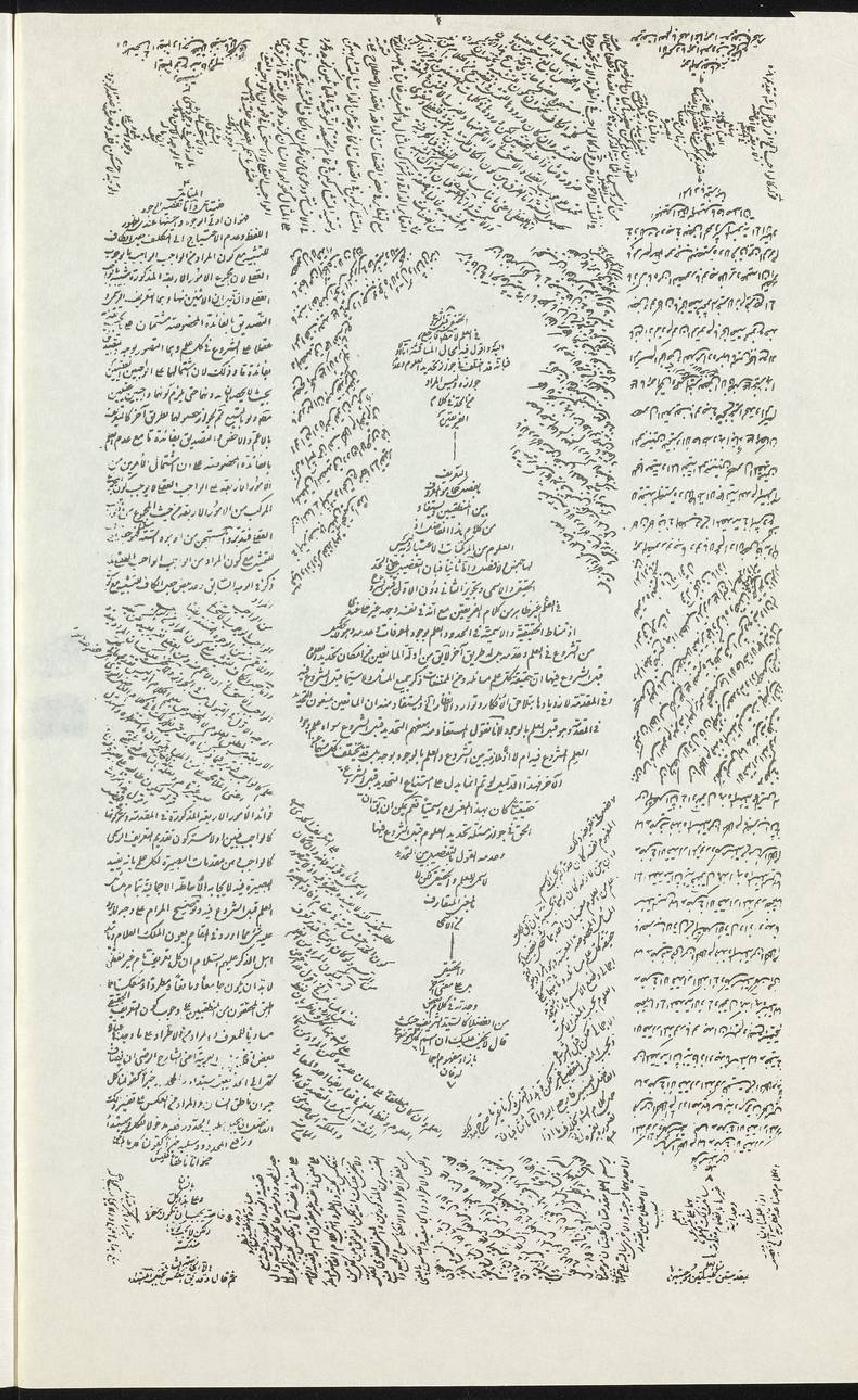
بسم الله الرحمن الرحيم

ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين اما بعد الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله والصلوة والسلام على من لكمال رسالته اختاره ولختم نبوته اصطفاه والتسليم لمن آثره على امته لوصيته وارتضاه ولسائر اوصيائه الهادين بنوره وهداه فيقول العبد الراجي بباب ربه الملتجي عبد الرزاق بن علي بن الحسين اللاهيجي تجاوز الله عن سيئاته لما كان خاتم المحققين افضل الحكماء والمتكلمين سلطان العلماء في العالمين نصير الحق والملة والدين محمد بن محمد الطوسي اعلى الله مقامه في عليين قد كان متفردا فيما بين علماء الشريعة مشاركا القدماء في تحقيق قلما سبقه احد من السابقين وتدقيق لم يتفق مثله لواحد من اللاحقين كذلك كتاب التجريد من مصنفاته ممتاز من بين الكتب المؤلفة في الفن بأشياء قد خلت عنها مصنفات الاولين ولم يحم بما يدانيها صحائف الآخرين من جودة ترتيب للمسائل وجزالة تقرير للدلائل وغاية تحرير للعقائد بنهاية تهذيب للاصول عن الزوائد ضبطا لا بد الفوائد وربط رابط على شوارد العوائد مع اشارات هادية الى الحقائق وتنبيهات منبهة على الدقائق ولوامع كاشفة عن المقاصد وتلويحات لائحة الى المواقف والمراصد كنوز تحقيقات تشير الى المطالب العالية ورموز تدقيقات تنبئ عن ملخص الحكمة المتعالية بعبارات على طوالع اسرار المطالب كالتنزيل والفاظ هي مطالع لانوار التحصيل وتقريرات يلوح عن مجملها تفصيل المفصل وتعبيرات من فاز بمغزاها فاز بانتقاد المحصل وبالجملة ذلك الكتاب مع ما له من شان اجل كما قيل من ان يصل الا عن مثل هذا المحقق العظيم الشان ولقد حبس جلالة ذلك التصنيف واعجز جميع اصحاب الكمال الى الاشتغال به وصرف هممهم كافتهم الى الخوض في مطالبه بعضها بتصنيف تاليف لعلكم يقربه منال او لبته بداية وبعضها باتمام تكلف في تفسير الفاظه وشرح معانيه وبعضها بتعليق معلقات تفصح عن مغانيه لعمري كلهم او جلهم نادوا من مكان بعيد ولم يهتد له مغزى ما رامه احد منهم من تتميم او تجديد وان هذا الضعيف القليل البضاعة في ذلك النقاد الباع في الصناعة لطالما يجول في نيته ويختلج على سريرته ان يشرحه من مظانه وماخذه بتيسر الله ثم بمنه وفضله للاطلاع علينا شرحا من غير ان يلتفت الى كثير مما قيل او يتعب الاوجها الى ان تاكد ذلك العزم بتكرر التماس صدر عن لسان حال الطالبين وتواتر اقتباس ظهر من ضمير استعداد المستعدين وانضاف الى ذلك العزم ما كان لي من ابناء الزمان يظن بي شأنه وتصديق مؤمن من آل فرعون يكتم ايمانه فاخذت في ذلك شرعت خائضا سلوك اضيق المسالك مع علمي باني قد استهدفت نفسي لرمي المجون واستعرضت في ادوين اسنة الطعون ولكن على الله في كل الامور اتكالي واليه كلي في جميع احوالي ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وهو يهدي من يشاء



حقيقة في الحال
مجازه في الاستقبال اقول فيه بحث
قوله لانه يصدق على الحال ليس كذلك
المراد منه اعادة
الثلثة فليس كذا
مبنيا على

قال الشارح
على ان معنى القدرة
على الشئ امكان صدوره
وان لم يصدر في شئ من الازمنة
الثلثة بل ثبت الاستعداد وامتنع فيه
من الحال والاستقبال كما فيه بخلاف الاثبات اذ
لا دلالة مرجحة لحصوله في الحال والاستقبال مع انه خبر
لازم فساد الفرق بين مادة الاثبات القدرة ولا رابطة بصيغة المضارع
فافهم قوله من الباء بمعنا في اقول قال بمعنا احترازا عن الباء في قوله ولو اراد
الحج لان الباء موضوع للسببية ولا مانع هنا من الحمل عليه ظاهرا بخلاف هناك حيث تتعلق
بالاثبات المثبت بها الخاص فيعلم انها للاستعانة كما في قولك كتبت بالقلم نعم قد يناقش في كون
الباء للسببية الحقيقية في شئ من المواضع بل المتبادر منها السببية العرفية ها هنا وان كانت الحقيقية
ونقل انه اورد على الشارح هذه المناقشة في مجلس بعض السلاطين فاجاب بان الدول
من الباء هو معنا السببية الحقيقية والاتيان بها خال عن هذا
لو الشعار وان صح ويعرف من عبارة الكتاب هذا
الوجه فافهم قوله لان العقاب يجب ان يعلم



الى صراط مستقيم ومتجنبا شوارد الاوهام في شرح تجريد الكلام وقبل الخوض في المقصود فلا بد من تقديم مقدمة في تعريف علم الكلام
وبيان موضوعه وغايته ومرتبته فانه كالواجب تقديم هذه الاربعة في كل علم ليكون طالبه على بصيرة في طلبه حيث
يتصوره بتعريفه الرسمي فيحيط على مسائله اجمالا لا بالتفصيل اذ تصوره بغيره فانه وان كان للطلب يكفيه لكنه لا يفيده بصيرة
فيه وليتميز في نظره العلم المطلوب اذ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات وليمكنه الشروع الاختياري فيه ولا يبطل سعيه ويزداد
نشاطه وليعرف قدره فيوفي حقه ففيها مطالب اربع الاول في تعريفه فاقول قال صاحب المواقف الكلام علم
يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه عنها فالمراد علم بامور كما حمل عليه شارح المواقف ليكون
المراد من العلم نفس المسائل او التصديق بها ويجوز ان يكون المراد الملكة الحاصلة من ممارسة المسائل كما اشار
اليه فاضل شارح المقاصد حيث نقل تعريف المواقف وحينئذ لا حاجة الى تقييد بامور ثم قال شارح المواقف
في شرح هذا التعريف اراد بالعلم معناه الاعم او التصديق مطلقا ليتناول ادراك المخطئ في العقائد ودلائلها وبصيغة
الاقتدار على القدرة التامة وباطلاق المعية المصاحبة الدائمة فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما
يتوقف عليه اثباتها من الادلة ورد الشبه لان تلك القدرة على ذلك الاثبات انما تصاحب دائما هذا العلم
دون العلم بالقوانين التي يستفاد منها صور الادلة فقط ودون العلم بالجدل الذي يتوسل به الى حفظ اي وضع يراد
اذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك وان سلم فلا اختصاص له باثبات هذه العقائد والمتبادر من هذا المحل ما له
نوع اختصاص به ودون علم النحو المجامع لعلم الكلام مثلا اذ ليس يترتب عليه تلك القدرة دائما على جميع التقادير
بل لا مدخل له في ذلك الترتب العادي اصلا واختار يقتدر على يثبت لان الاثبات بالفعل غير لازم واختار
معه على به مع شيوع استعماله تنبيها على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من الباء ههنا يعني كما هو مذهب
الاشعري واختار اثبات العقائد على تحصيلها اشعارا بان ثمرة علم الكلام اثباتها على الغير وان العقائد يجب ان
تؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل فيه العقل وقوله الدينية انما هو لان مجرد الاخذ تقليد غير معتبر
كيف ومن العقائد ما يتوقف ثبوت الشرع عليه بل الاولى ان يقال لا اعتداد بالعقائد الحاصلة من الادلة الكلامية
من حيث هي كلامية كما ينبئ بل ان ثمرتها الا الاثبات على الغير وقال شارح المقاصد يعني اثبات العقائد بتحصيلها
واكتسابها بحيث يحصل الترقي من التقليد الى التحقيق واورد عليه شارح المواقف انه يلزم منه ان يكون العلم بالعقائد
خارجا عن الكلام لا ثمرة له لا اثبات في بطلانه والمراد بالعقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل فان الاحكام
الماخوذة من الشرع قسمان اعتقادية صرفة وتسمى اصلية واعتقادية وقد دون علم الكلام لحفظها وعملية المقصود
بالذات منها هو العمل وان كان الاعتقاد بها ايضا مقصودا كقولنا الصلوة واجبة والوتر مندوب وتسمى فرعية
وقد دون لها علم الفقه والمراد بالدينية المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم صوابا كان ذلك الاعتقاد
المنسوب او خطاء فان الخصم مع كونه مخطئا لا يخرج من علماء الكلام فليس المراد من الحجج والشبه ما هي كذلك في نفس الامر بل
بحسب زعم المتصدي للاثبات وهو اعني بايراد الحجج الى اخره متعلق بالاثبات اي يكون الاثبات بهذا الطريق لا بطريق اخر
كالمعجزة فخرج علم النبوة وعلوم المعصومين عليهم السلام بل علم الله تعالى وعلوم الملائكة ايضا وقال شارح المقاصد
الاحكام المنسوبة الى الشرع منها ما يتعلق بالعمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية
وكانت الاوائل من العلماء ببركة صحبة النبوة وقرب العهد بزمانه وسماع الاخبار ومشاهدة الاثار مع قلة الوقايع و
الاختلافات وسهولة المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين الاحكام وترتيبها ابوابا وفصولا وتكثير المسائل

في تعريف علم الكلام

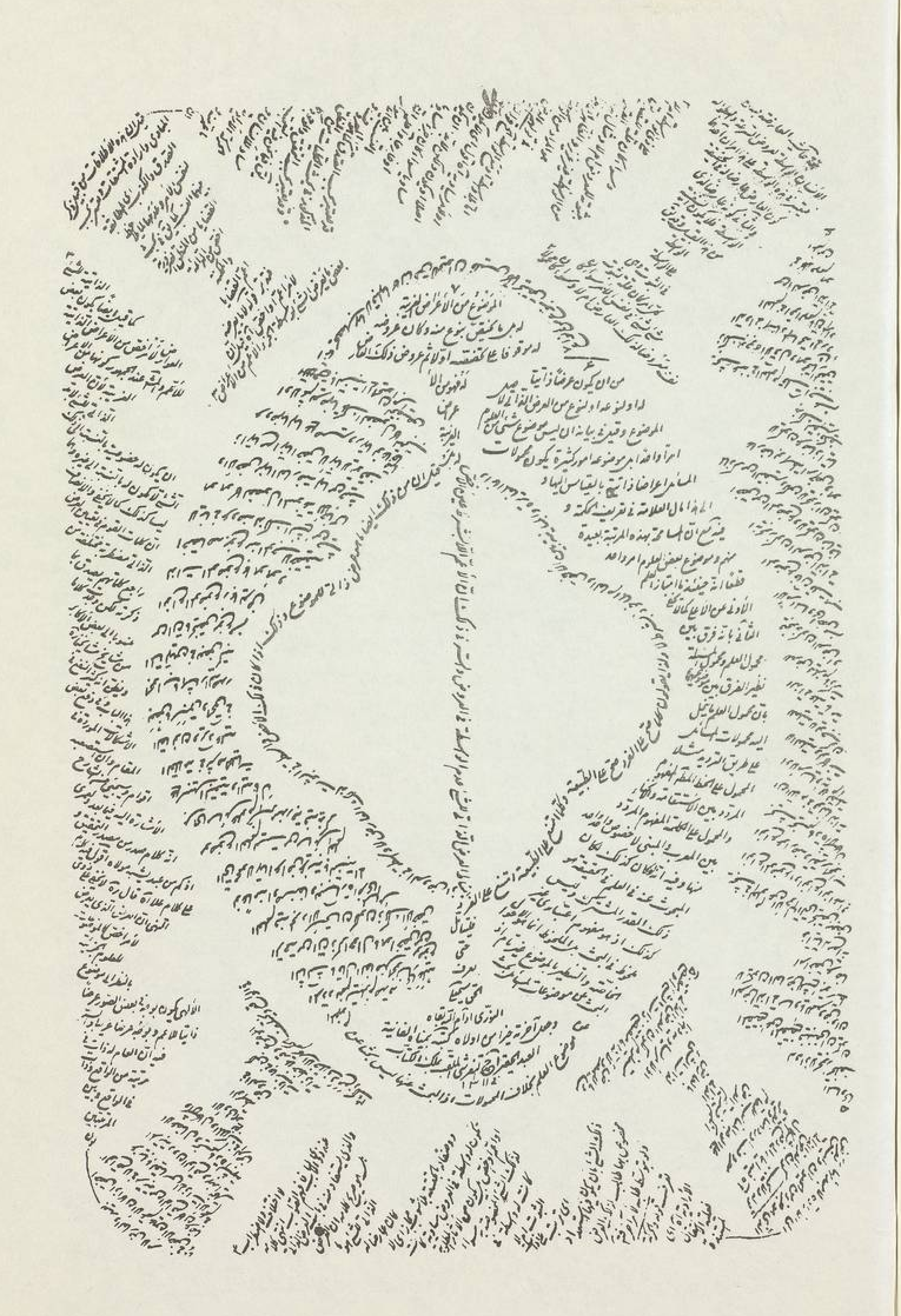
فرعوا واصّلوا الى ان ظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرة الفتاوى والواقعات ومسّت الحاجة فيها الى زيادة نظر والتفات فاخذوا في النظر والاستدلال في استنباط الاحكام وبذلوا جهدهم في تحقيق عقايد الاسلام واقبلوا على تمهيد اصولها وقوانينها وتلخيص حججها وبراهينها وتدوين المسائل بادلتها وايراد الشبه باجوبتها وسمّوا العلم بها فقها وخصّوا الاعتقاديات باسم الفقه الاكبر والاكثرون خصّوا العمليات باسم الفقه والاعتقاديات بعلم التوحيد والصفات تسمية باشهر اجزائه واشرفها وبعلم الكلام لان مباحثه كانت مصدّرة بقولهم الكلام في كذا وكذا ولان اشهر الاختلافات فيه كانت في مسئلة كلام الله تعالى انه قديم او حادث ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات ولانه كثر فيه الكلام مع المخالفين والرد عليهم ما لم يكثر في غيره ولانه بقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ما عداه كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام واعتبروا في ادلتها اليقين لانه لا عبرة بالظن في الاعتقاديات بل في العمليات فظهر انه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من ادلتها اليقينية وهذا معنى العقايد الدينية اي المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم سواء توقف على الشرع ام لا وسواء كان من الدين في الواقع ككلام اهل الحق ام لا ككلام المخالف وصار قولنا هو العلم بالعقايد الدينية عن ادلتها اليقينية مناسبا لقولهم في الفقه انه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وموافقا لما نقل عن بعض عظماء الملّة ان الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها وان ما يتعلق منها بالاعتقاديات هو الفقه الاكبر وخرج العلم بغير الشرعيات وبالشرعيات الفرعية وعلم الله تعالى وعلم الرسول ﷺ بالاعتقاديات وكذا اعتقاد المقلد عند من يسمّيه علما ودخل علم علماء الصحابة بذلك فانه كلام وان لم يكن يسمّى في ذلك الزمان بهذا الاسم كما ان علمهم بالفرعيات فقه وان لم يكن ثمة هذا التدوين والترتيب اذا كان متعلقا بجميع العقايد بقدر الطاقة البشرية مكتسبا من النظر في الادلة اليقينية انتهى كلام شرح المقاصد وقال في شرحه للعقايد النسفية بعد ما ذكر قريبا مما نقلناه وهذا هو كلام القدماء ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة في باب العقايد وذلك لان رئيسهم واصل بن عطا اعتزل عن مجلس الحسن البصري يقرّر ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن قد اعتزل عنا فسمّوا المعتزلة وهم سمّوا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه تعالى ثم انهم توغلوا في علم الكلام وتشبثوا باذيال الفلاسفة في كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعري مع استاده ابي علي الجبائي في مسئلة ذكرها شارح العقايد وانا اطوي ذكرها لعدم الحاجة اليها ههنا وساذكرها ان شاء الله تعالى في موضع يليق بها واحقق ما عندي فيها فترك الاشعري مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بابطال رأي المعتزلة واثبات ما ورد به السنة وجرى عليه الجماعة ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيها الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها وهلم جرا الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتأخرين انتهى كلام شارح العقايد وهو صريح في ان مخالفة المعتزلة مع اهل السنة المسمّين بالاشاعرة انما هو في ظواهر السنة وقد صرح في كلامه الاول ان المعتبر فيما يتعلق بالاعتقاديات انما هو اليقين دون الظن

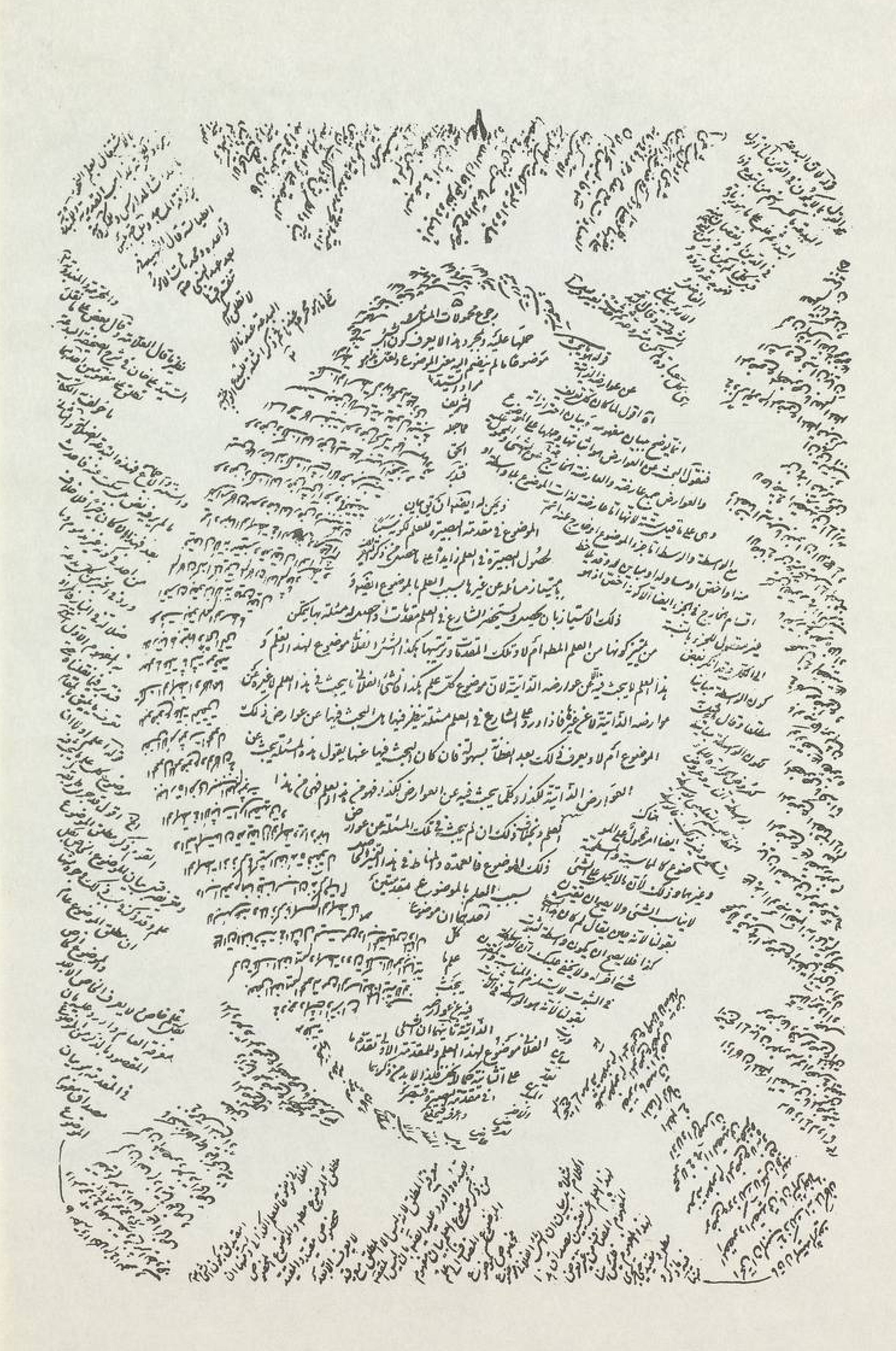
فقال ان الاول يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب قال الاشعري فان قال الثالث يا رب لم امتّني صغيرا وما ابقيتني الى ان اكبر فاؤمن بك واطيعك فادخل الجنة فماذا يقول الرب فقال يقول الرب اني كنت اعلم منك انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا قال الاشعري فان قال الثاني يا رب لم تمتني صغيرا لئلا اعصي فلا ادخل النار فماذا يقول الرب فبهت الجبائي وترك الاشعري مذهبه

قوله سواء توقف على الشرع ام لا اه واذا لم يتوقف على الشرع فاما ان يتوقف الشرع عليه كقدم العلم عليه تعالى وانه تعالى لا يرتكب القبيح ام لا كبقية صفات الواجب تعالى شأنه

قوله فقال الحسن قد اعتزل اه وذلك انه دخل على الحسن البصري رجل فقال يا امام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفّرون صاحب الكبيرة والخوارج وجماعة اخرى يرجئون صاحب الكبائر ويقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فكيف تحكم لنا ان نعتقد في ذلك فتفكر الحسن وقبل ان يجيب قال واصل انا لا اقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق ثم قام الى اسطوانة من اسطوانات المسجد واخذ يقرّر على جماعة من اصحاب الحسن ما اجاب به من ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت له المنزلة بين المنزلتين قائلا ان المؤمن اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح فلا يكون مؤمنا وليس بكافر ايضا لاقراره بالشهادتين ولوجود سائر اعمال الخير فيه فاذا مات بلا توبة

ولاشك





المطلب الثاني في موضوع علم الكلام

ولا شك في ان الظن لا يغني من الحق شيئاً والظن في الفن للمتقن لا تكون بدعة بل صواباً فتسميتهم اياها اهل البدع والاهواء خطأ وغفلة عن الدين بل جمودهم على الظواهر المخالفة للمعلوم في كثير من مسائل الاعتقاد بدعة وهوى لان المعلوم من الدين بحيث لا يشك فيه احد تأويل كثير من الظواهر لمخالفتها ما في العقول فيكون منعه مخالفاً لما هو ثابت في الدين بل هذا المحض من البدعة لان البدعة هو القول بما لا يكون في الدين لا هو ولا نقيضه فهذا قول بخلاف ما هو ثابت في الدين فظهر انهم من كلام ان خلط الكلام بالفلسفة من المعتزلة انما هو لاستمدادهم من الفلسفة في مطالبهم وخلط الاشاعرة انما هو لابطال قواعد الفلسفة وهذا صريح في ان عداوة الفلسفة انما شاعت في اهل الاسلام من الاشاعرة لا من المعتزلة فضلاً عن الامامية كيف واكثر الاصول الثابتة عند الامامية عن ائمتهم المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين مطابق لما هو الثابت من اساطين الفلاسفة ومنقحيهم ومبني على قواعد الفلسفة الحقة كما لا يخفى على المحققين وينبغي ان يعلم ان موافقة الامامية مع المعتزلة في اكثر الاصول الكلامية انما هو لاستمداد المعتزلة من الفلسفة لا لان اصول الامامية مأخوذة من علماء المعتزلة بل اصولهم انما اخذت من ائمتهم وهم صلوات الله عليهم يمنعون اصحابهم من الكلام الا ما يكون مأخوذاً منهم عليهم السلام وجميع ذلك ظاهر لمن مارس اصول الامامية رضوان الله عليهم هذا واعلم ان الظاهر ان كلا من التعريفين المذكورين يصلح لكل واحد من كلامي القدماء والمتأخرين ولا تفاوت بين الكلامين في ذلك ثم الفرق بين التعريفين هو ان مقتضى تعريف المقاصد ان علم الكلام انما هو نفس العلم بالعقائد الدينية مثل علمنا بان الله تعالى واحد انه قادر وانه عالم الى غير ذلك واما سائر ما يذكر في الكتب الكلامية من مسائل الجواهر والاعراض وامثال ذلك مما يتوقف عليه العلم بنفس العقائد فليس من علم الكلام بخلاف تعريف المواقف فان مقتضاه ان يكون نفس العلم بالعقائد جزءاً من علم الكلام اذ له مدخل في الاثبات على الغير لا محالة فلا يتوهم كونه خارجاً من الكلام ثم اقول الاولى ان يقال الكلام صناعة نظرية يقتدر بها على اثبات العقائد الدينية

المطلب الثاني

في الموضوع اعلم اولاً ان موضوع كل علم هو ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اي العوارض التي تعرضه لذاته او لامر يساويه لا ما يعرضه لامر اعم او اخص فالتعجب والضحك مثلاً عرضان ذاتيان للانسان وغريبان عن الحيوان لان عروضهما له انما هو لاجل الانسان الذي هو اخص منه والحس والحركة الارادية بالعكس من ذلك اعني انهما ذاتيان للحيوان وغريبان عن الانسان لان عروضهما له انما هو لاجل الحيوان الذي هو اعم منه ولا يجب كون العرض الذاتي مساوياً لما هو عرض ذاتي له بل قد يكون اخص منه كالاستقامة والانحناء للخط كما صرح به الشيخ الرئيس بل جميع الفصول الذاتية اعراض ذاتية للجنس كالناطق والصاهل للحيوان مع كونهما اخص منه والمعتبر في ذلك عروضه للمعروض من حيث ذاته من غير ان يتوقف عروضه له على صيرورته نوعاً معيناً اولاً ليعرضه ذلك العارض ثانياً كالتعجب بالنسبة الى الحيوان فانه لا يعرض الحيوان الا بعد صيرورته انساناً وان كان المعروض بعروض ذلك العارض يصير نوعاً معيناً كالناطق للحيوان فهو عرض ذاتي له لان عروضه له لا يتوقف على صيرورته نوعاً معيناً بل يصير بذلك نوعاً معيناً ثم انه قد اشتهر الى وجوب تقديم معرفة الموضوع في كل علم والمراد منها التصديق بموضوعية الموضوع بمعنى ان الشيء الفلاني موضوع لهذا العلم وهو مفاد هلية المركبة واما هلية البسيطة اعني التصديق بان ذات الموضوع موجودة فقد عدها جزءاً من العلم وعللوا ذلك بان ما لا يعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت شيء له لكن اثبات ذلك التصديق وبيانه لا يكون من ذلك العلم بل يجب ان يكون اما بديهياً كالموجود بما هو موجود

في موضوع علم الكلام

الذي هو موضوع للفلسفة الاولى واما مبيّنا في علم اخر كالعدد للحساب والمقدار للهندسة المبيّن وجودهما في
الفلسفة الاولى واما تصوّر ذات الموضوع فهو من المبادي التصورية للعلم وانما لم يجعلوا التصديق بهليته
البسيطة ايضا من المبادي اعني المبادي التصديقية للعلم لان المراد من المبادي التصديقية المقدمات التي يتألف
منها قياسات العلم وانما لم يجعلوا هليته المركبة اعني التصديق بموضوعيته الموضوع من الاجزاء لانه
انما يتحقق بعد كمال العلم فهو بمنزلة ثمرته منه باجزائه مثلا اذا قلنا العدد موضوع علم الحساب لانه انما يبحث في
اعراضه الذاتية لم يتحقق ذلك الا بعد الاحاطة بعلم الحساب فكان التصديق بالموضوعية اجمالا من سوابق العلم
وتحقيقا من لواحقه واما تصوّر مفهوم الموضوع اعني ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية فانما هو من صناعة البرهان
من المنطق وانما جعلوا التصديق بموضوعية الموضوع من مقدمات الشروع في العلم لانهم اتفقوا على ان تمايز العلوم
في انفسها انما هو بحسب تمايز الموضوعات فناسب تصدير العلم ببيان الموضوع افادة لما به يتميز بحسب الذات بعدما
افاد التعريف التميز بحسب المفهوم وايضا في معرفة جهة الوحدة للكثرة المطلوبة احاطة بها اجمالا بحيث اذا قصد تحصيل
تفاصيلها لم ينصرف الطلب عما هو منها ولا شك ان جهة وحدة مسائل العلم اولا وبالذات هو الموضوع اذ به اشتراكها
وبه اتحادها ولتحقيق المقام على نحو يتضمن بيان كلا الامرين اعني كون تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات وكون
جهة وحدة المسائل اولا وبالذات هو الموضوع انهم لما حاولوا معرفة احوال الاشياء بقدر الطاقة البشرية
على ما هو المراد بالحكمة وضعوا الحقايق انواعا واجناسا وغيرها كالانسان والحيوان والموجود وبحثوا عن
احوالها المختصة واثبتوها لها بالادلة فحصلت لهم قضايا كسبية محمولاتها اعراض ذاتية لتلك الحقايق
سمّوها بالمسائل وجعلوا كل طائفة منها يرجع الى واحد من تلك الاشياء بان يكون موضوعاتها نفسه او جزئه
او نوعا منه او عرضا ذاتيا له علما خاصا يفرد بالتدوين والتسمية والتعليم نظرا الى ما لتلك الطائفة على
كثرتها واختلاف محمولاتها من الاتحاد من جهة الموضوع اي الاشتراك فيه على الوجه المذكور ثم انه قد
يتحد من جهات اخرى كالمنفعة والغاية ونحوهما ويوجد لها من بعض تلك الجهات ما يفيد تصورها اجمالا ومن
حيث ان لها وحدة فيكون حد العلم ان دل على حقيقة مسماه اعني ذلك المركب الاعتباري كما يقال هو علم يبحث
فيه عن كذا او علم بقواعد كذا والا فرسما كما يقال هو علم يقتدر به على كذا ويحترز به عن كذا او يكون آلة لكذا
فظهر ان الموضوع هو جهة وحدة مسائل العلم الواحد نظرا الى ذاتها وان عرضت لها جهات اخرى كالتعريف و
الغاية وانه لا معنى لكون هذا علما وذاك علما اخر سوى انه يبحث عن احوال شيء وذلك عن احوال شيء اخر مغاير له
بالذات او بالاعتبار فلا يكون تمايز العلوم في نفسها وبالنظر الى ذواتها الا بحسب الموضوع وان كانت تتميز عند
الطالب لها من التعريفات والغايات ونحوها ولهذا جعلوا تباين العلوم وتناسبها وتداخلها ايضا بحسب
الموضوع بمعنى ان موضوع احد العلمين ان كان مباينا لموضوع الاخر من كل وجه فالعلمان متباينان على
الاطلاق وان كان اعم مطلقا فالعلمان متداخلان وان كان موضوعهما شيئا واحدا بالذات متغايرا بالاعتبار
او شيئين متشاركين في جنس او غيره فالعلمان متناسبان على تفاصيل ذكرت في موضعها وبالجملة فقد اطبقوا
على امتناع ان يكون شيء واحد موضوعا لعلمين من غير اعتبار تغاير بان يؤخذ في احدهما مطلقا وفي الاخر مقيدا او
يؤخذ في كل منهما مقيدا بقيد اخر وامتناع ان يكون موضوع علم واحد شيئين من غير اعتبار اتحادهما في جنس او غاية
او غيرهما اذ لا معنى لاتحاد العلم واختلافه الا من ذلك والضابط انه اذا كان البحث عن اشياء متكثرة بالذات فان كا

البحث عنها من اشتراكها في امر واحد ذاتي او عرضي فالعلم واحد وان كان البحث لا من جهة اشتراكها بل يكون عن كل منها من جهة
تخصه فالعلم متكثر سواء كانت تلك الاشياء مشتركة في ذاتي او عرضي مخصوص كالعدد والمقدار المشتركين في الكم للحساب
والهندسة اولا واذا كان البحث عن شيء واحد بالذات فان كان البحث من جهتين متغايرتين فالعلم متكثر والا فواحد
سواء كان لذلك الشيء الواحد جهات متغايرة اولا لا يقال العلم يختلف باختلاف المعلوم اعني المسائل وهي كما تختلف با
ختلاف الموضوع فكذا تختلف باختلاف المحمول فلم لم يجعل هذا وجه التمايز بان يكون البحث عن بعض من الاعراض الذاتية
علما وعن بعض اخر علما اخر مع اتحاد الموضوع على ان هذا اقرب بناء على كون الموضوع بمنزلة المادة وهي مأخذ
للجنس والاعراض الذاتية بمنزلة الصورة وهي مأخذ للفصل الذي به كمال التمايز لانا نقول حينئذ لا ينضبط امر الاتحاد والاختلاف
ويكون كل علم علوما جمة ضرورة اشتماله على انواع جمة من الاعراض الذاتية فالغلط انما نشأ من عدم تفرقة بين
العلم بمعنى الصناعة اعني جميع المباحث المتعلقة بموضوع ما وبين العلم بمعنى حصول صورة وكونه بهذا المعنى كان كل مسئلة
علما على حدة وايضا مبنى الاتحاد والاختلاف وما يتبعه من التباين والتناسب والتداخل يجب ان يكون امرا معينا بينا او
مبينا وذلك هو الموضوع اذ لا ضبط للاعراض الذاتية فلا حصر لها بل لكل احد ان يثبت ما استطاع وانما يتبين
تحققها في العلم نفسه ولهذا كانت حدودها في صدر العلم حدودا اسمية وربما تصير بعد اثباتها حدودا حقيقية بخلاف
حد الموضوع واجزائه فانها حقيقية واما حديث المادة والصورة فكاذب لان كلا من الموضوع والمحمول
جزء مادي من القضية وانما الصوري هو الحكم على ان الكلام ليس في المسئلة بل في المركب الاعتباري الذي هو العلم
بمعنى الصناعة ولا خفاء في ان المسائل مادة له ويرجع الصورة الى جهة الاتحاد اذ بها يصير المسائل تلك
الصناعة المخصوصة اذا عرفت ذلك فاعلم ان المتقدمين من علماء الكلام جعلوا موضوع الكلام الموجود بما
هو موجود لرجوع مباحثه اليه لو ان المتكلم ينظر في اعم الاشياء وهو الموجود فيقسمه الى قديم ومحدث والمحدث الى جوهر
وعرض والعرض الى ما يشترط فيه الحيوة كالعلم والقدرة وما لا يشترط فيه الحيوة كالطعم واللون ويقسم الجوهر
الى الحيوان والنبات والجماد ويبين ان اختلافها بالانواع او بالاعراض وينظر في القديم فيبين انه لا يتكثر ولا
يتركب وانه يتميز عن المحدث بصفات تجب له وامور تمتنع عليه واحكام تجوز في حقه من غير وجوب وامتناع و
يبين ان اصل الفعل جائز عليه وان العالم فعله الجائز فيفتقر لجوازه الى محدث وانه تعالى قادر على بعث
الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وان هذا واقع ثم ينتهي تصرف العقل ويأخذ في التلقي من النبي الثابت عنده
صدقه لقبول ما يقوله من الله تعالى في امر المبدأ والمعاد **ثم** لما كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات فقد
الموجود ههنا بحيثية كونه متعلقا للمباحث الجارية على قانون الاسلام اي الطريقة المعهودة المسماة بالدين
والملة والقواعد المعلومة قطعا من الكتاب والسنة مثل كون الواحد موجدا للكثير وكون الملك نازلا
من السماء وكون العالم مسبوقا بالعدم وفانيا بعد الوجود الى غير ذلك من القواعد التي يقطع بها في الاسلام دون
الفلسفة فيتميز الكلام عن الالهي بهذا الاعتبار **اقول** وهذا الاعتبار هو الذي اخرج الادلة الكلامية
من البرهان الى الجدل فان امثال هذه احكام ظاهرية مقبولة ليست بقطعية غير محتملة للنقيض ولا سيما فيما يتعلق
باحوال المبدأ والامور الغائبة عنا بل الظاهر ان اكثرها تمثيلات للحقائق وتنبيهات على الدقائق لا ينبغي الوقوف على
ظواهرها والجمود على متبادرها فان من ذلك تتولد التشبيه والتجسيم فيما بينهم كما في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى
وكما في الحديث الذي يروونه انكم سترون ربكم يوم القيمة كما ترون القمر ليلة البدر الى غير ذلك نعم كان الاصوب

المطلب الثاني

ان لا يقع الاستكشاف عنها والكلام فيها بل كان ينبغي لايمان بحقايقها على حدّ ما يفهمونه على تفاوت عقولهم ومراتب فهمهم كما كان في الصدر الاول فلما وقع الاستكشاف عنها وحدث الكلام وشاع الاختلاف فالواجب ان يصار الى مقتضى العقول الصريحة والاراء الصحيحة ويرجع الى قوانين النظر والاستدلال البرهاني الموجب لليقين المبني على المقدمات البرهانية القطعية العقلية الصرفة لمن اراد الترقي عن حضيض التقليد الى ذروة التحصيل وان ادى الى ترك الظواهر ورفض المتبادر لاستقلال العقل في احوال المبدأ وساير العقليات بخلاف ما يتعلق بالعمليات والامور التي لا يستقل مجرد العقل فيها وهذا ما وعدناك في صدر المقدمة من ان الاعتماد على الدلايل الكلامية من حيث هي كلامية غير مجد في تحصيل العقايد الدينية بل جدواها انما هو حفظ العقايد اجمالا على العقول القاصرة الغير القادرة على البلوغ الى درجة اليقين التفصيلي والتحقيق التحصيلي هذا

ثم انه اعترض في المواقف على كون موضوع الكلام هو الموجود بما هو موجود بانه قد يبحث في الكلام عن احوال المعدوم والحال وعن احوال امور لا يتوقف تلك الاحوال على كون تلك الامور موجودة في الخارج سواء كانت موجودة ام لا كالنظر والدليل فيقال مثلا النظر الصحيح يفيد العلم ام لا والدليل وجه دلالته كذا وينقسم الى كذا فان هذه كلها مسايل كلامية ولا يعتبر فيها وجود موضوعاتها في الخارج ولا يجوز ان يؤخذ الموجود اعم من الذهني والخارجي ليعم الكل لان المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهني وبان المبني على قانون الاسلام ما هو الحق من المسائل الكلامية اذ المسايل الباطلة خارجة عن قانون الاسلام قطعا فان زعم القايل بهذا القول ان الكلام هو المسايل الحقة دون الباطلة فلا يتميز علم الكلام عما ليس بعلم الكلام كيف وكل من خصماء المسايل الحقة والباطلة يدعي كون مسائله حقة على قانون الاسلام واجاب في شرح المقاصد عن الاول بانا لا نسلم كون هذه المباحث من مسايل الكلام بل من مباحث النظر والدليل من مباديه وبحث المعدوم والحال من لواحق مسئلة الوجود توضيحا للمقصود وتتميما له بالتعرض لما يقابله وبحث اعادة المعدوم واستحالة التسلسل ونفي الهيولى وامثال ذلك من المسايل قطعا لانا نقول هي راجعة الى احوال الموجود بانه هل يعاد بعد العدم وهل يتسلسل الى غير النهاية وهل يتركب الجسم من الهيولى والصورة ولو سلم انها من المسايل فكثير من المتكلمين يقولون بالوجود الذهني فعندهم يصح جعل الموجود من حيث هو اعم من الخارجي والذهني موضوعا للكلام ومن لم يقل بالوجود الذهني فعليه العدول من الموجود الى المعلوم كما سبق وعن الثاني بان المراد بقانون الاسلام اصول مأخوذة من الكتاب والسنة والاجماع والمعقول الذي لا يخالفها وبالجملة فحاصله ان يحافظ في جميع المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعيات منها جريا على مقتضى نظر العقول القاصرة على ما هو قانون الفلسفة لا ان يكون جميع المسايل حقة في نفس الامر منتسبة الى الاسلام بالتحقيق وقال شارح المواقف ولقايل ان يقول ان لم يجعل حيثية كون البحث على قانون الاسلام قيدا للموضوع لم يتوقف تمايز العلوم على تمايز الموضوعات وهو باطل لما مر وان جعلت قيدا له تجر ان تلك الحيثية لا مدخل لها في عروض المحمولات لموضوعاتها فذهب بعضهم كالقاضي الارموي من المتاخرين الى ان موضوع الكلام ذات الله تعالى لانه يبحث عن صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا ككيفية صدور العالم عنه بالاختيار وحدوث العالم وخلق الاعمال وكيفية نظام العالم بالبحث عن النبوات وما يتبعها او بامر الاخرة كبحث المعاد وساير السمعيات فيكون الكلام هو العلم الباحث عن احوال الصانع

في موضوع علم الكلام

من صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا والاخرة وبتبعه صاحب الصحايف الا انه جعل

الموضوع ذات الله تعالى من حيث هي وذوات الممكنات من حيث انها تحتاج الى الله تعالى وجهة الوحدة هي

الوجوب فكان هو العلم الباحث عن احوال الصانع واحوال الممكنات من حيث انها تحتاج الى الله تعالى على قانون

الاسلام فان قيل لو كان الموضوع ذات الله تعالى وحده او مع ذوات الممكنات من حيث الاستناد اليه لما وقع البحث

في المسايل الاعن احوالها واللازم باطل لان كثيرا من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض بحث عن احوال

الممكنات لا من حيث استنادها الى الواجب اجاب بانه يجوز ان يكون ذلك على سبيل الاستطراد قصدا الى تكميل

الصناعة بان يذكر مع المطالب ما له نوع تعلق به من اللواحق والفروع والمقابلات وما اشبه ذلك كمباحث المعدوم والحال

واقسام الماهية والحركات والاجسام او على سبيل الحكاية لكلام المخالف قصدا الى تزييفه كبحث العلل والمعلولات

والاثار العلوية والجواهر المجردة او على سبيل المبدئية بان يتوقف عليه بعض المسايل فيذكر لتحقيق المقصود بانه لا

يتوقف بيانه على ما ليس ببين كاشتراك الوجود واستحالة التسلسل وجواز كون الشيء فاعلا وقابلا وامكان الخلاء

وتناهي الابعاد واما ما سوى ذلك فيكون من فضول الكلام بقصد تكثير المباحث كما اشتهر بين المتاخرين من خلط

كثير من مسايل الطبيعي والالهي بالكلام فان قيل لا يجوز ان يكون للكلام مبادي يفتقر الى البيان ويثبت بالبرهان لان

مبادي العلم انما تتبين في علم اعلى منه وليس في العلوم الشرعية ما هو اعلى من الكلام بل الكل جزئي بالنسبة اليه متوقف بالآخرة

عليه فمباديه لا تكون الا بينة بنفسها اجاب بان ما تبين فيه مبادي العلم الشرعي لا يجب ان يكون علما اعلى منه ولا ان يكون

علما شرعيا للاطباق على ان علم الاصول يستمد من العربية ويبين فيها بعض مباديه قال شارح المقاصد ان المفهوم

من شرح الصحايف ان ليس معنى البحث عن احوال الممكنات على وجه الاستناد ان يكون ملاحظا في جميع المسائل

ان يكون البحث عن احوال تعرض الممكنات من جهة استنادها الى الله تعالى فانه قال ان احوال الممكنات التي يبحث

عنها في الكلام احوال مخصوصة معلومة بحكم بعضها انها عن تاثير قدرة الله تعالى وبذلك انما يكون لحاجتها فيكون

عروضها للممكنات ناشيا عن جهة حاجتها اليه هذا ثم ان القوم قد ابطلوا هذا المذهب اعني كون موضوع الكلام

ذات الله وحده او مع ذوات الممكنات من جهة الاستناد اليه بانه لو كان كذلك لما كان اثباته من مطالب الكلام لان موضوع

العلم لا يتبين فيه بل في علم اعلى الى ان ينتهي الى ما موضوعه بين الثبوت كالموجود وذلك لان حقيقة العلم اثبات

الاعراض الذاتية للشيء على ما هو معنى الهلية المركبة ولا خفاء في انها بعد الهلية البسيطة لان ما لا يعلم ثبوته لا يعلم

ثبوت شيء له لكن لا نزاع في ان اثبات الواجب بمعنى اقامة البرهان على وجوده من اعلى مطالب علم الكلام ثم

كونه مبدأ للممكنات بالاختيار او الايجاب بلا وسط في الكل او بوسط في البعض بحث اخر منه والقول بان

اثباته انما هو من مسائل الالهي دون الكلام ظاهر الفساد والا لكان هو احد العلوم الاسلامية بل رئيسها ورأسها

واجاب عنه بعضهم بانه جاز هاهنا اثبات الموضوع في العلم لوجهين الاول ان الوجود من اعراضه الذاتية لكونه واجب

الوجود بخلاف سائر العلوم فان الوجود انما يلحق بموضوعاتها لامر مباين والثاني انه لا علم شرعي فوقه يبين فيه

موضوعه فلا بد من بيانه فيه وقال شارح المقاصد فيه نظر اما اولا فلانه ليس من شرط العرض الذاتي ان لا يكون

معلولا للغير بل ان لا يكون لحوقه للشيء بتوسط لحوقه لامر خارج عنه عموما للاتفاق على كون التعجب والضحك عرضا ذاتيا

للانسان والحركة والسكون للجسم والاستقامة والانحناء للخط الى غير ذلك اما ثانيا فلانه يلزم ان لا يكون

بيان وجود شيء من الممكنات مسئلة من شيء من العلوم فلا يصح ان موضوع العلم انما يبين وجوده في علم اعلى واما

في موضوع علم الكلام

ثالثاً فلان قولهم موضوع العلم ما يبحث فيه بعد تقرير انه لا يبحث في العلم عن الاعراض الذاتية للموضوع يكون لغواً من
الكلام لان ما وجد عرض ذاتي يبحث فيه ومما يبحث ليس بعرض ذاتي واما رابعاً فلانه لا يبقى تبويبهم لكل علم
موضوع ومبادي ومسائل على عمومه لان معناه التصديق بانية الموضوع وهليته البسيطة وقد صار في علم الكلام من
جملة المسائل واما خامساً فلان تمايز العلوم انما هو بتمايز الموضوعات فلا معنى لكون علم اعلى من آخر بكون موضوعه
اعم فينبغي ان يؤخذ موضوع الكلام الموجود او المعلوم والا فلا الالهي اعلى رتبة منه وان كان اشرف منه من جهة وقد عرفت
ان ما يبحث فيه موضوع علم شرعي او مبادئه لا يلزم ان يكون علماً شرعياً بل يكفي كونه يقينياً وعلى وفق الشرع
ثم قال فان قيل فقد آل الكلام الى ان الوجود المخصص لموضوع الصناعة ان كان من اعراضه الذاتية لا يبحث فيها
لكون نظرها مقصوراً على بيان هليته المركبة بل يكون مسلماً في نظرها لكونه بيناً او مبيناً في صناعة اعلى وح يعود
الاشكال بان بيانه هناك لا يكون من الهلية المركبة وموضوع هذا العرض الذاتي لا يكون مما هو مسلم الوجود قلنا
موضوع الصناعة الاعلى اعم ووجوده لا يستلزم وجود الاخص فيبين فيها وجود الاخص بان يبين انقسام الاعم اليه
والى غيره وانه يوجد له هذا القسم ويكون ذلك عائداً الى الهلية المركبة للاعم مثلاً يبين في الالهي ان بعض الموجود
جسم فيتبين وجود الجسم وفي الطبيعي ان بعض الجسم كرة فيتبين وجود الكرة وعلى هذا القياس هذا وذهب اكثر المتأخرين
الى ان موضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية لما انه يبحث عن احوال الصانع تعالى
من القدم والوحدة والقدرة والارادة وغيرها واحوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار والتركب من الاجزاء وقبول
الفناء ونحو ذلك مما هي عقيدة اسلامية او وسيلة اليها فكل هذا بحث عن احوال المعلوم وهو كالموجود بين الهلية
والشمول لموضوعات ساير العلوم الاسلامية فيكون الكلام فوق الكل الا انه اوثر على الموجود ليصح على راى من
لا يقول بالوجود الذهني ولا يفسر العلم بحصول الصورة في العقل ويرى مباحث المعدوم والحال من مسائل الكلام لا
يقال ان اريد بالمعلوم مفهومه فاكثر محمولات المسائل اخص منه فلا يكون عرضاً ذاتياً له وان اريد به ما صدق عليه من افراده
كان اعم منه فلا يكون ايضاً عرضاً ذاتياً مبحوثاً عنه الا بقيد يجعله مساوياً له كما حقق في موضعه لانا نقول قد حقق
هناك ايضاً ان العرض الذاتي يجوز ان يكون اخص من معروضه كما ذكرنا ثم ان شارح المواقف اورد على كون
المعلوم موضوعاً للكلام مثل ما اورده على كون الموجود موضوعاً له وهو ان الحيثية المذكورة لا مدخل لها في عروض العقد
مثلاً للمعلوم فلا يكون عرضاً ذاتياً له من تلك الحيثية وان كان بحث المتكلم عن تدينه تعالى لاثبات عقيدة دينية
اقول فظهر ان شيئاً من المذاهب الثلثة لا يخلو عن خدشة فالصواب ان لا يفرق بين الكلام والالهي بحسب الموضوع بل
يجب ان يجعل موضوع كلا العلمين الموجود بما هو موجود فان الحيثية المعلومية ايضاً لا مدخل لها في عروض محمولات مسائل
الكلام لموضوعاتها ويجعل الفرق بينهما من حيث قانون البحث ويجب المبادي التي يؤخذ منها الادلة والقياسات
فان مبادي الادلة الكلامية في الكلام يجب ان تكون على قانون يطابق ما ثبت من ظواهر الشريعة بخلاف مبادي
العلم الالهي فانها لا يعتبر فيها مطابقة ظواهر الشرع بل المعتبر فيها مطابقة القوانين العقلية الصرفة سواء طابقت
الظواهر ام لا فان طابقت فذاك والا فيؤولون الظواهر الى ما يطابق قوانين المعقول فهذا هو الفرق بين الكلام
والالهي فاما حديث تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات فلا يجب رعاية بين العلوم الشرعية والعلوم الفلسفية
معاً بل يكفي في اعتباره اطراده في كل منهما على حدة بان يكون تمايز العلوم الشرعية فيما بينها بحسب تمايز موضوعاتها
وكذا يكون تمايز العلوم الفلسفية فيما بينها بحسب تمايز موضوعاتها لا ان يكون تمايز العلم الشرعي عن العلم الفلسفي

ايضًا يجب تمايز الموضوع عن **المطلب الثالث** في بيان فائدة علم الكلام قالوا انما وجب تقديم فائدة العلم
دفعًا للعبث فان الطالب ان لم يعتقد فيه فائدة اصلا لم يتصور منه الشروع فيه بالضرورة وان اعتقد فيه فائدة غير ما هو
فائدته امكنه الشروع فيه الا انه لا يترتب عليه ما اعتقده بل ما هو فائدته وربما لم تكن موافقة لغرضه فيعد سعيه في تحصيله
عبثًا وايضا ازدياد الرغبة فيه حيث كانت مهمة له فيوفيه حقه من الجد والاجتهاد وهي امور الاول بالنظر الى الطالب في
قوته النظرية وهو الترقي من حضيض التقليد الى ذروة الايقان قال الله تعالى يرفع الله الذين امنوا منكم والذين
اوتوا العلم درجات خص العلماء بالذكر مع اندراجهم في المؤمنين رفعًا لمنزلتهم الثاني بالنظر الى تكميل الغير وهو ارشاد
المسترشدين بايضاح الحجة لهم على عقايد الدين والزام المعاندين باقامة البرهان والحجة عليهم فانه ربما يجره الى
الاذعان والاسترشاد الثالث بالنسبة الى اصول الاسلام وهو حفظ عقايد الدين عن ان يزلزلها شبه المبطلين
الرابع بالنظر الى فروع الاسلام الشرعية وهو ان يبنى عليه ما عداه من العلوم الشرعية فانه اساسها واليه يؤول اخذها
واقتباسها فانه ما لم يثبت وجود صانع عالم قدير مكلف مرسل للرسل ومنزل للكتب لم يتصور علم تفسير وحديث
ولا علم فقه واصول الخامس بالنظر الى الطالب في قوته العملية وهو صحة النية واخلاصها في الاعمال وصحة الاعتقاد
بقوته في الاحكام المتعلقة بالافعال اذ بهذه الصحة في النية والاعتقاد يرجى قبول الاعمال وترتب الثواب عليه وغاية ذلك
كله هي الفوز بسعادة الدارين فان هذا الفوز مطلوب لذاته فهو منتهى الاغراض وغاية الغايات **المطلب الرابع**
في مرتبة علم الكلام وشرفه قالوا انما وجب تقديمها ليعرف قدره ويتبين فيما بين العلوم فيبقى تقديمه في اكتسابه ويعتني
بحسبه في اقتنائه ولما كان كما علمت موضوعه اعم الامور واعلاها وغايته اشرف الغايات واجلها ودلائله يقينية يحكم
بصحتها مقدماتها صريح العقل وقد تايدت بالنقل وهي اي شهادة العقل بصحتها مع تايدها بالنقل هي الغاية في
الوثاقة وهذه هي جهات شرف العلم لا تعدوها فهو اشرف العلوم بحسب جهات الشرف كلها وهذا ما اردنا ايراده
في المقدمة فلنخض في شرح الكتاب قال المصنف اعلى الله مقامه بسم الله الرحمن الرحيم اما كلمة شرط قال في الصحاح
قولهم اما بالفتح فهو لافتتاح الكلام ولا بد من الفاء في جوابه تقول اما عبد الله فقائم وانما احتيج الى الفاء في جوابه لان
فيه تاويل الجزاء كانك قلت مهما يكن من شيء بعد منصوب على الظرفية لوجود المضاف اليه قال في الصحاح وبعد
نقيض قبل وهما اسمان يكونان ظرفين اذا اضيفا واصلهما الاضافة فمتى حذفت المضاف اليه لعلم المخاطب
بنيتهما على الضم ليعلم انه مبني اذ كان الضم لا يدخلهما اعرابا لانهما لا يصلح وقوعهما موقع الفاعل ولا
موقع المبتدا ولا الخبر حمد هو لغة نقيض الذم كالمدح وهو الثناء الحسن وهو اعم من الشكر اللغوي وهو الثناء
على الاحسان وعرفًا الوصف بالجميل على الجميل لقصد التبجيل وهو اعم من الشكر العرفي وهو الفعل المنبي
عن تعظيم المنعم لكونه منعمًا بحسب المتعلق اعني ما يقع بازائه فانه يقع بازاء الفضائل والفواضل بخلافه حيث يختص
وقوعه بازاء الفواضل واخص بحسب المورد فانه يقع باللسان وحده وهو بالجنان والاركان ايضًا فالحمد
اللغوي اعم مطلقا من الشكر اللغوي والحمد العرفي اعم من وجه من الشكر العرفي والمشهور كما في شرح المطالع وحاشيته
هو العموم والخصوص من وجه بين اللغويين بجعل الشكر اللغوي هو الفعل المنبي والعموم مطلقا بين العرفيين لكونهما عامين
للموارد كلها حيث لا عبرة بمجرد القول بدون مطابقة الاعتقاد والعمل وكون الحمد بازاء النعمة مطلقا وتخصيص
الشكر بالنعمة الواصلة الى الشاكر والتحقيق ما ذكرنا اما الاول فلانه هو المطابق لما صرح به ائمة اللغة واما
الثاني فلان المعتبر في الحمد هو عدم مخالفة الاعتقاد والعمل لما يصدر من اللسان فكل منهما شرط لكون ما من [illegible]

في مرتبة علم الكلام

حمدا لنفس بحمده لذلك ولا بجزء منه واما في الشكر فكل منهما على ما ذكرنا فرد منه هو الاشهر وقد يعرف بصرف العبد
جميع ما اعطاه الله اليه ما اعطاه لاجله وح يكون كل منهما جزء منه وكذا تخصيص الشكر بالنعمة الواصلة انما
هو على هذا التعريف واجب الوجود اي لذاته فانه المتبادر عند الاطلاق وهو اخص صفاته تع اذ لا يصدق على شيء
من الممكنات بخلاف سائر صفاته تع وانما حذف الموصوف للتعيين وللاشارة الى كون صفاته تع عين ذاته فيحصل
براعتان والى انه لا يمكن تصور ذاته بكنهها بل بوجهها وهو بالصفات وهو اخصها كما عرفت فيحصل براعة ثالثة
بالنسبة الى الفن فانه من مطالبه بعد الكتاب اذ ليس مذكورا فيه اما الرزق توهم التكرار لو ذكر لكونه بمنزلة الموصوف
لاختصاصه فانما لم ثم لو لم نعيته في على شيء اصلا وليس الا ادعا فيرجع الى ما ذكرنا اولا وانما لم يعرفه لانه لم يقصد الموصوف
بل وضعه موضع المضمر او قدمه غير معرف مثل الله واجب الوجود على نعمائه تخصيص النعما الذي من الفواصل مع الحمد الذي
بنعمتها والفضائل اشارة الى ان حمدنا ليس الا شكرا الاستغراقنا في نعم الغير المتناهية بحيث لو عمرنا الى الابد
لم يفضل حمدنا على ما وصل الينا من نعمه ليمكن ان يقع بازاء غيرها فلا يكون الا شكرا والصلوة هي لغة الدعاء
واذا اسند الى الله تع فالمراد الرحمة قال في الصحاح الصلوة الدعاء ومن الله الرحمة وفي القاموس الصلوة الدعاء والرحمة
والاستغفار وحسن الثناء من الله على رسوله وقيل هي من الله رحمة ومن الملئكة استغفار ومن الناس الدعاء وهي تستعمل
بعلى مط قال الله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما على سيد
اصله على فيعل من ساد قومه يسودهم سيادة وسوددا او سيدودة فهو سيد وعند البصريين اصله فيعل كذا
في الصحاح انبيائه جمع نبي واصله نبيء بالهمزة على فعيل من النبا بمعنى الخبر لانه انبا عن الله تعالى او نبي بدون الهمزة
على فعيل بمعنى مفعول من النبوة وهي ما ارتفع من الارض اي شرفه على سائر الخلق وكل ذلك في الصحاح وهو اعني
سيد انبياء الله هو نبينا محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله وسلم لكونه خاتمهم بالنص من الله المستلزم للفضل عليهم
وللاجماع الامة على ذلك ولكونه سيد البشر كما اشتهر في الخبر فيكون سيد الانبياء ايضا ولذلك ترك الموصوف لتعينه
بهذا الوصف كما في القرينة السابقة وما قد يوجد في بعض النسخ هيهنا وفي القرينة السابقة من التصريح بذكر الموصوف
فليس بمعتمد وعلى حرف جر لا اسم مجرور فهو معطوف على سيد انبيائه اذ لا وجه له وما روي في منع دخول على على الآل فغير
معمول جدا او مما وضع لما يدل على خلافه اكرم اسم تفضيل من الكرم وهو نقيض اللوم بالهمزة على فعل بمعنى الدناءة
عطف على سيد احبائه جمع حبيب على فعيل بمعنى محبوب او محب على ما في القاموس والانسب هيهنا هو الاول و
المراد بالاحباء اما اصحابه خاصة واما جميع امته والضمير راجع الى سيد انبيائه ولا باس بتفكيك الضمير في مثل
هذا المقام فهو المقصود ولا معنى لرجوعه الى واجب الوجود واسم التفضيل المضاف قد يراد به الزيادة على جميع
من اضيف اليه وهو الاكثر وقد يراد به الزيادة على جميع ما عداه مط والمعنى الاول يجوز ان يعضد بالمفرد المتعدد دون الثاني
ومراد المص يصح ان يكون هيهنا هو المفرد فيراد به عليا اكتفاء بما هو الاصل ويصح ان يكون المتعدد فيراد الائمة
الاثني عشر الذين هم المرادون بآل النبي وعترته وهذا هو الاظهر ووجه صحة ارادة زيادة كل واحد منهم على ما
عدا المجموع او زيادة كل واحد منهم على مجموع ما عدا بان يكون المراد من الاكرمية نفي الاكرمية من الغير فلا ينافي
مساواة البعض او يكون المراد الاكرمية في وقت وهو وقت امامة كل منهم وانما لم يحمل على الاكرمية في الجملة
اعني من بعض الوجوه ليصح في المتعدد لانه ليس من مذهبنا في الائمة عليهم السلم انه ترك الموصوف في هذه القرينة ايض
للتعين باحدهما كما في القرينتين السابقتين باعتقاد الجميع هذا ثم ان السيد الشريف قال في حواشيه على الشرح

الفيه

دوم

صفحه ١٢

كافعل مفردا لا بمعنى بدو

النظر من تفضيله فصدت

كأنها جزء منه ولذا لا يفصل

بينهما الا بمعموله قليلا وما دام معه من لا

يطابق الموصوف به تثنية وجمعا وتأنيثا بل

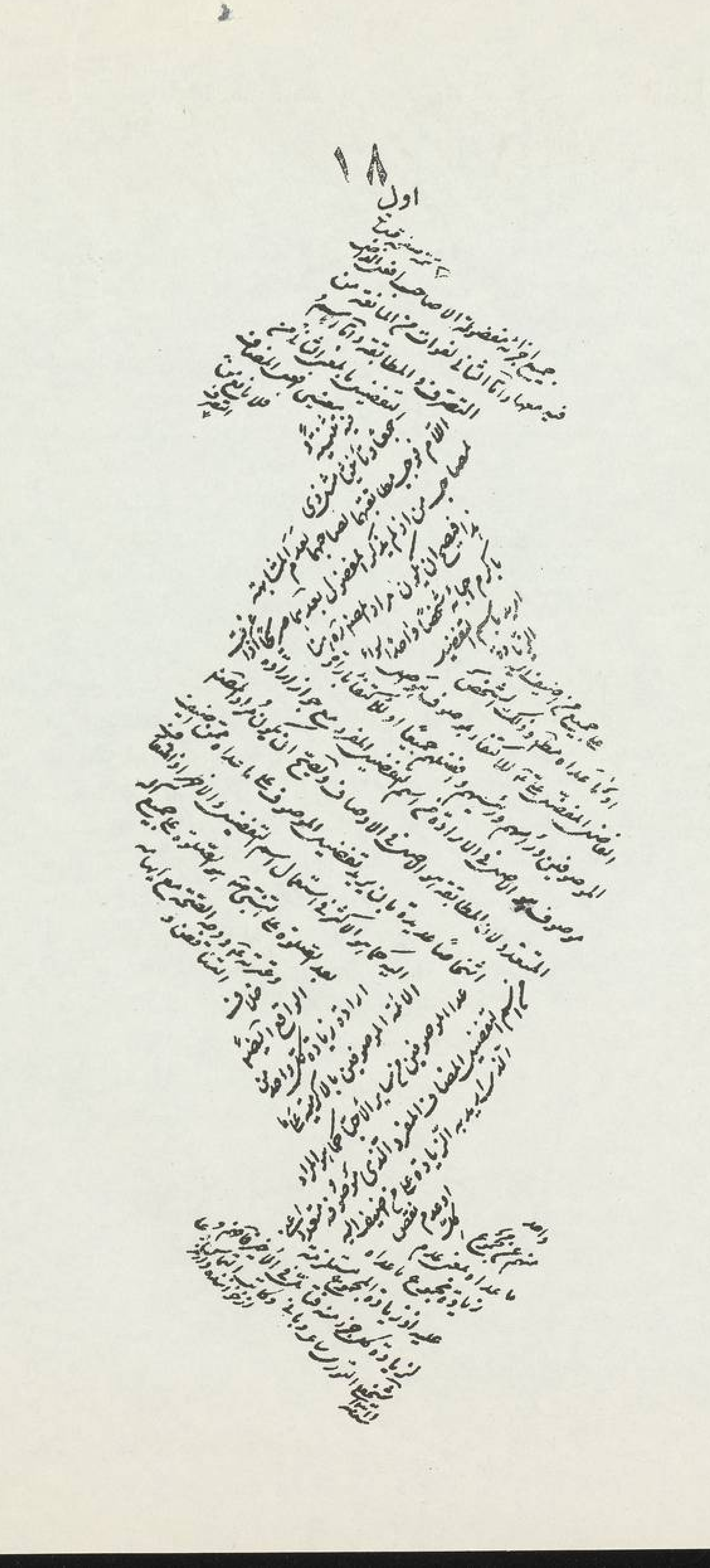
مفرد مذكر دائما اذ لو ثني وجمع وانث لكان لتثنية

اخوته ويجوز في اسم التفضيل بمعنى الاول

من معنى المضاف الافراد

فقط والمطابقة لموصوفه اما

اضافة ... الاول فلشبهه افعل المضاف من في كونه


١٨
اول

المطلب الرابع في مرتبة علم الكلام

القديم لم يرد به معينا بل ما يتناول معتدا اعني من نقص من محبوبيه بزيادة الكرم في الجملة ومراده الزيادة
بوجه ما ليصح حمله على المتعدد على ما هو مذهب اهل السنة في كرام الصحابة والشارح القوشجي لم يتفطن بمراده
وتوهم ان مراده من في الجملة اعم من كل واحد من المعنيين المذكورين لاسم التفضيل المضاف فقال اسم التفضيل
اذا اضيف قد يراد به هذا وقد يراد به هذا واما التفضيل بمعنى الزيادة في الجملة فلم يرد قط هذا ثم ان المحشين
المحققين قد طولوا الجدال واكثروا المقال في ذلك بما لا يقتضي الا العجب وما ذكرنا هو حق هذا المقام وما زاد عليه
فهو هذيان من الكلام في جواب انما يجيب لما سئلنا اي سئلنه من سائله الشيء لا من سئلته عن الشيء من تحريره
هو التقرير المهذب الخالي عن الاملال والاخلال مسائل الكلام اي مقاصد علم الكلام ومطالبه يسمى كل مطلب مسئلة
لانه يسئل عنه وقد عرفت تعريف علم الكلام والفرق بينه وبين الحكمة وترتيبها اي وضع كل مسئلة في موضعها
اللائق بها على ابلغ النظام بمعنى الترتيب مشتق الارز بجمع ارزه وهو في الاصل فرس في جبهته بياض ثم نقل الى الاشرف
من كل شيء فرائد جمع فريدة وهي اللؤلؤ النفيسة وفوائد الدرر كبارها استعارها لاصول الاعتقادات الاعتقاد
وهو في اللغة العقد على الشيء بالقلب في العرف التصديق الجازم وفي الشرع الحكم الشرعي الغير المتعلق بالعمل
كما عرفت في المقدمة وهو المراد هيهنا ونكت جمع نكتة وهي في اللغة ما تنكته من الارض بقضيب ونحوه استعير
لكل معنى دقيق مسائل الاجتهاد اراد بها ما يتعلق بالاعتقادات من المباحث النظرية المختلف فيها التي يحتاج
اصابة الحق منها الى زيادة سعي فالمراد من الاجتهاد هو المعنى اللغوي كما انه اراد بغرر فرائد الاعتقاد اصول الاعتقاد
الذي هو المتفق عليها مما قام في الدليل بحسب قوانين الكلام اليه وقوى اعتمادي بحسب هذه القوانين عليه والله
معمول مقدم لقصد التخصيص اسئل العصمة عن الزلل والطغيان والسداد في التعبير والبيان وان يجعله
على المفعول الثاني لاسئل ذخرا ليوم المعاد وسميته بتجريد العقايد لاشتماله على عقائد الفرقة المحقة مقتصرا
عليها ورتبته على ستة مقاصد لان البحث في علم الكلام اما عن نفس العقائد اعني التوحيد والنبوة والامامة
والمعاد فان التوحيد مشتمل على العدل ايضا فهي اربعة واما عما يتوقف اثباتها عليه وهو احوال الممكن المنحصر
في الجوهر والعرض وجميع ذلك يتوقف على الامور العامة فمجموع مقاصد علم الكلام منحصر في ستة مقاصد
المقصد الاول في الامور العامة والثاني في الجواهر والاعراض والثالث في اثبات الصانع وصفاته والرابع
في النبوة والخامس في الامامة والسادس في المعاد ووجه الترتيب انما يتوقف عليه الكل مقدم على الكل
وهو باب امور العامة واحوال الجوهر والعرض على التوحيد لتوقفه عليها وهو على النبوة لتوقفها عليه
وهو على الامامة لتوقفها عليها وهما على المعاد لان المراد هو المعاد الجسماني والعقل لا يستقل فيه بل يحتاج
الى تعريف من الله تعالى والمعرف هو النبي صلى الله عليه وسلم والامام وفي شرح القديم لما كان علم الكلام باحثا عن المعاد وما يتعلق
به من الجنة والنار والصراط والميزان والثواب والعقاب وذلك يتوقف على النبوة والامامة وهما يتوقفان
على اثبات الصانع وصفاته وهو يتوقف على الحدث الذي هو الجوهر والعرض وجميع ذلك يتوقف على الامور العامة
لا جرم رتبه على ستة مقاصد وفي شرح القوشجي لما كان المقصد الاقصى والمطلب الاعلى في علم الكلام هو العلم باحوال
المبدأ والمعاد واحوال المعاد مما لا يستقل باثباتها العقل بل يحتاج فيها الى السماع من النبي بالاتفاق والامام
عند بعض وما يستقل به العقل انما يستنبط من البحث من احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض اما بامور عامة او غيرها لا
جرم رتب المصنف كتابه على ستة مقاصد كما ذكرنا واورد عليه لانه يلزم منها ان يكون المقصد بالذات من الكلام منحصرا في واحد

في تعريف الامور العامة

قوله المقصد الاول في الامور العامة
الاولى ان
يعرف الامور العامة
بانها نعوت كلية يعرض
الموجود بما هو موجود من غير
ان يتخصص بكونه طبيعيا او تعليميا

اثنين منها الاخير من جعل الامور العامة بحثا عن الجوهر والعرض المقصد الاول في الامور العامة قال صاحب المواقف وهي ما
لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض بل اعم من ان يكون شاملا لجميع الموجودات كالوجود
والعلية وكذا الوحدة فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما باعتبار او يكون شاملا للاثنين منها كالامكان الخاص
والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية فان جميعها مشتركة بين الجوهر والعرض وقال شارح المقاصد تجرد افراد باب الامور
العامة بهو انه لما كان البحث عن احوال الموجود وقد انقسم الى الواجب والجوهر والعرض واختص كل منها باحوال تعرف
في ابوابها احتيج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة بين الثلثة كالوجود والوحدة او الاثنين فقط كالحدوث والكثرة قال بعض
وبهذا يظهر ان المراد باكثر الموجودات في قولهم الامور العامة ما يعم اكثر الموجودات هو الاقسام الثلاثة التي
هي الواجب والجوهر والعرض لا افراده التي لا سبيل الى حصرها وتعيين الاكثر منها ثم قال ولا خفاء ان المقصد
بالنظر ما يتعلق به غرض علمي ويترتب عليه مقصود اصلي من الفن ولا يكون له ذكر في احد المقاصد بالاصالة والا
فكثير من الامور الشاملة مما لا يبحث عنه في الباب كالكمية والكيفية والاضافة والمعلومية والمقدورية ومباحث
الكليات الخمس والحد والرسم والوضع والحمل بل عامة المعقولات الثانية اقول في هذا الكلام جواب عما اورده المحقق
الدواني على تعريف المواقف بقوله ولقائل ان يقول فيدخل فيه الكم المطلق فانه يوجد في الجوهر والعرض وكذا الحدوث والقدم
والعلم والارادة والسمع والبصر فانها توجد في الجوهر والواجب فليتدبر ثم قال فان قيل قد يبحث عما لا يشمل الموجودات اصلا
كالامتناع والعدم وعما يختص بالواجب قطعا كالوجوب والقدم قلنا لما كان البحث مقصورا على احوال الموجود كان
بحث العدم والامتناع بالعرض لكونهما في مقابلة الوجود والامكان وبحث الوجوب والقدم من جهة كونهما من اقسام مطلق
الوجوب والقدم اعني ضرورة الوجود بالذات او بالغير وعدم المسبوقية بالعدم فهما من الامور الشاملة اما الوجوب
فظ واما القدم فعلى راي الفلاسفة حيث يقولون بقدم المجردات والحركة والزمان وغيرها من الجواهر والاعراض
ونظر الكلام فيه من جهة النفي لا الاثبات كبحث المحال عنده من يقبله ثم قال وقد يفسر الامور العامة بما يعم اكثر الموجودات
والمعتمات ليشمل العدم والامتناع انتهى ثم ان كلامه هذا يتضمن انهم عرفوا الامور العامة بما يعم اكثر الموجودات
وهذا التعريف في الظاهر جامع مع عدم شموله لما هو شامل لجميع الموجودات والمشهور هو انها ما يعم جميع الموجودات
او اكثرها وهذا هو التعريف الجامع والجواب ان الشمول لاكثر الموجودات لا ينافي الشمول لجميعها فيصدق على
الشامل لجميع الموجودات انه شامل لاكثرها والتقييد بالاكثر انما هو لاخراج ما يختص بواحد من اقسام الموجودات
فلا ينافي الشمول للجميع وقيل هي الشاملة لجميع الموجودات اما على الاطلاق او على سبيل التقابل ولما كان هذا صادقا
على الاحوال المختصة ايضا اذ يصدق على كل منها انه مع مقابله شامل لجميع الموجودات زاد بعضهم يتعلق بكل
من المتقابلين غرض علمي وقد يبدل في هذا التعريف لفظ الموجودات بالمفهومات لئلا يخرج البحث عن العدم والامتناع
استطرادا ولا حاجة اليه لان العدم بمعنى رفع الوجود سواء كان عدولا او سلبيا من احوال الموجود ومشترك بين
الجوهر والعرض وكذا الامتناع اذا اريد به ما بالغير والمطلق الشامل له وليس المراد من احوال الموجود ما يختص
بالموجود فهي لتخرج الامكان والماهية ولا يجب ان يراد بهما ما لا ينافي الوجود ليلزم كون بعض المباحث استطراديا
ولان يراد بالعدم رفع الوجود المطلق والذهني ثم ان المحقق الدواني اورد على هذا التعريف انه ان اريد
بالمقابلة في قوله مع ما يقابلها المعنى الاصطلاحي المنحصر في الاقسام الاربعة فالامكان والوجوب ليسا من تلك
الاقسام ضرورة ان احدهما سلب الضرورة عن الطرفين والاخر الضرورة في الطرف الموافق ومقابل كل منهما بهذا

الفصل الاول في المسائل المتعلقة بالوجود

المعنى كاللاوجوب واللاامكان او ضرورة الطرفين وسلب ضرورة الطرف الموافق لا يتعلق به غرض علمي وان اراد مطلق المباينة والمنافاة فالاحوال المختصة بكل واحد من الثلاثة مع الاحوال المختصة بكل واحد من الثلاثة مع بالاخرين تشمل جميع الموجودات ويتعلق بجميعها الغرض العلمي فانها من مقاصد الفن اقول والجواب عنه ايضا يستفاد مما نقلنا من شرح المقاصد وهو ان المعتبر ان يتعلق به غرض علمي ولا يكون له ذكر بالاصالة في احد المقاصد اي في الاحوال الخاصة فخرج مطلق المباينة ويخرج الاحوال المختصة التي قد يتعلق بها غرض علمي بسبب كونها مذكورة بالاصالة في احد المقاصد الاحوال الغير المذكورة بالاصالة في احد المقاصد بسبب كونها مما لا يتعلق به غرض علمي ويجاب عنه ايضا بان المراد بالتقابل ما يذكر في مقابله ويجعل قرينا له في عنوان الفصل كما يقع في القدم والحدوث وفي العلة والمعلول الى غير ذلك ومنه فصول ثلثة لانحصار الامور العامة المبحوث عنها التي تعلق بها غرض علمي بالاستقراء في الوجود والعدم واحوالهما وفي الماهية واحوالها وفي المركب من الوجود والعدم واحوالهما وهو العلة والمعلول الفصل الاول في الوجود والعدم وفيه مسائل كثيرة الاولى في بداهة الوجود وقد اختلفوا فيها فقيل انه بديهي التصور فلا يجوزون تعريفه الا تعريفا لفظيا وعليه المحققون وقيل انه كسبي وقيل لا يتصور اصلا لا بداهة ولا كسبا واختلفوا ايضا في ان الحكم ببداهته بديهي او كسبي والحق انه بديهي وهو مختار المصنف واكثر المحققين قال شارح المقاصد الحق ان تصور الوجود بديهي وان هذا الحكم ايضا بديهي يقطع به كل عاقل يلتفت اليه وان لم يمارس طرق الاكتساب حتى ذهب جمهور الحكماء الى انه لا شيء اعرف من الوجود وعول على الاستقراء وهو كاف في هذا المطلوب لان العقل اذا لم يجد معقولا الا وما هو اعرف منه بل ما هو في مرتبته ثبت انه اوضح الاشياء عند العقل هذا ومع ذلك فقد عرفه جماعة من المتكلمين والحكماء الوجود فمرادهم به ليس الا التعريف اللفظي فان المعنى الواضح قد يعرف من حيث انه مدلول لفظ دون لفظ فالمصنف اراد اولا ان يبين ان مراد المحققين من الحكماء والمتكلمين من تعريفهم الوجود لا يمكن ان يكون تعريفا حقيقيا والا لزم الدور لكونه تعريفا بالمرادف بخلاف ما اذا كان المراد تعريفا لفظيا فانه ليس الغرض منه افادة ماهية المعرف ليكون حصول تصوره الغير الحاصل موقوفا على حصول تصور المعرف المشتمل على ما يرادفه فيلزم توقف الشيء على نفسه ليظهر ان مرادهم من هذه التعريفات هو التعريف اللفظي فقال وتحديدهما اي الوجود والعدم كما هو الظاهر بالثابت العين والمنفي العين وهذا للمتكلمين اي تحديد الوجود بالثابت العين وتحديد العدم بالمنفي العين قال شارح المقاصد قد يتكلف لصدق الثابت العين على الوجود بان المراد الثابت عينه اي نفسه من حيث هو لا باعتبار امر اخر بخلاف الموجود فانه ثابت من حيث اتصافه بالوجود والثابت اعم من ان يكون ثابتا بنفسه وهو الوجود او بالوجود وهو الموجود ثم قال وانت خبير بانه لا دلالة للفظ عليه على هذا المعنى ولا يعقل من الثابت الا ما له الثبوت وهو معنى الموجود اقول نعم الثابت كذلك بحسب اللغة لكن بحسب العرف عام كما ذكره المصنف وسيأتي ما يؤيده ولعمري هذا توجيه لطيف سيما اذا كان الغرض تعريفا لفظيا ثم قال وكون هذه التعريفات للوجود والعدم هو ظاهر كلام التجريد والمباحث المشرقية وفي كلام المتقدمين ان الموجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفي العين فكان زيادة لفظ العين لدفع توهم ان يراد الثابت لشيء والمنفي عن شيء فان ذلك معنى المحمول وفي كلام الفارابي ان الوجود امكان الفعل والانفعال والموجود ما امكنه الفعل والانفعال هذا وقال الشارح القديم وقول المصنف وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين مشكل اي مختل اذ الوجود والعدم لم يعرفا بهما بل الموجود والمعدوم عرفا بهما واما الوجود والعدم فيعرفان بثبوت العين ونفي العين ثم قال وعكس

المسئلة الأولى

ان بق لما كان الوجود والعدم شابه للموجود والمعدم فى المعرفة والجهالة عند من عرف معنى صيغة المفعول كان
بطلان تعريف الموجود والمعدم بما ذكره الأعلى بطلان تعريف الوجود والعدم بثبوت العين ونفى العين
فلذا لم يتحاش عن ذلك واورده فى محل تعريف الوجود والعدم لتعريف الموجود والمعدم افادة لهذا المعنى انتهى
اقول وهذا هو مراد من اعنه عنه بان مفهوم الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صيغة المفعول
لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود واذا جهل جهل
فلو احتاج الموجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف الموجود بالثابت العين تعريف فى الحقيقة للوجود
بثبوت العين لانه المحتاج الى التعريف كذا تعريفه بما يمكن ان يخبر عنه تعريف له بثبوت الخبر له بالامكان وكان تعريف
الموجود المذكور صريحا دون كل تعريف الوجود المذكور ضمنا دون قوله وتحديدهما اى تحديد الوجود والعدم بالثابت
العين اى بما علم منه تحديدهما انتهى وحاصلهما ان حاجة المشتق من مفهوم من حيث انه مشتق من هذا المفهوم الى
التعريف والا فصيغة المشتق معلومة لغة فلا يرد عليه انه يجوز تعريف الناطق بالضاحك ولا يجوز تعريف النطق
بالضحك فلا يكون تعريف كل مشتق تعريفا فى الحقيقة لما خذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق وذلك
لانه لا يجوز تعريف الناطق من حيث هو ناطق اعنى من حيث هو مشتق من النطق بالضاحك بالضرورة هنا وجه ايضا
بارجاع الضمير الى الموجود والمعدم لدلالة الوجود والعدم عليهما اولانهما اطلقا عليهما تسامحا باطلاق المشتق منه على
المشتق كما اشار اليه او الذى يمكن ان يخبر عنه ونقيضه اى الذى لا يمكن ان يخبر عنه او بغير ذلك مثل قولهم الموجود هو الذى
يكون فاعلا او منفعلا او الذى ينقسم الى الفاعل والمنفعل او ينقسم الى الحادث والقديم والمعدم ما لا يكون فاعلا
ولا منفعلا او ما لا ينقسم الى الفاعل والمنفعل او ما لا ينقسم الى الحادث والقديم وهذه التعريفات للحكماء
يشتمل على دور ظاهر قال شارح المقاصد اذ لا يعقل معنى الذى ثبت والذى يمكن ونحو ذلك الا بعد تعقل معنى
الحصول فى الاعيان او الاذهان ثم قال وقد يقرر الدور بان الموصوف المقدر لهذه الصفات اعنى الذى ثبت والذى يجب
يمكن ان يخبر والذى ينقسم هو الوجود لا غير اذ غيره اما الموجود او العدم او المعدوم ولا شىء منها يصدق على الوجود
وهو ضعيف لان المفهومات لا تنحصر فيما ذكر فيجوز ان يقدر مثل المعنى والامر والشىء مما يصدق على الوجود
وغيره انتهى هذا فى تعريفات الوجود واما فى تعريفات العدم فيتوجه ان يراد لا يعقل معنى الذى يجب والذى لا يمكن ونحو ذلك
الا بعد تعقل مثل معنى الانتفاء ولعل هذا هو مراد الشارح القديم حيث قال اذ كل من المعرفات الثلاث للوجود
يعرف الموجود وكذا كل من المعرفات الثلث للعدم يعرف المعدوم وعلى هذا يكون المراد من قوله دور ظاهر اى غير مضمر
كما صرح به الشارح القديم بقوله وهو التعريف بمرتبة واحدة واما الشارح الجديد فقال اما اشتمال التحديد الاول
فظاهر لان الثبوت مرادف للوجود وكذا النفى للعدم واما الثانى فلان الامكان قد اخذ فى كل من حد الوجود
والعدم وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرفى الوجود والعدم واما الثالث فلانه قد اخذ الكون فى تعريف
الوجود المرادف له وسلب الكون فى تعريف العدم المرادف له وعلى هذا يكون المراد من قوله ظاهر اى غير خفى لا غير
مضمر لان الدور فى بعضها مضمر واورد المحقق الدوانى عليه ان المواد الثلث لا تنحصر فى الوجود بل يتحقق فى كل محمول
بالنسبة الى موضوع فامكان الاخبار عنه عبارة عن سلب الضرورة عن الاخبار عنه وعدمه لا بمعنى كل قضية
يرجع الى ثبوت المحمول للموضوع او سلب ثبوته عنه فامكان الاخبار عنه يرجع الى سلب ضرورة ثبوت الاخبار
عنه وعدم ثبوته له لانا نقول الثبوت بمعنى الرابط المعرف وجود الشىء فى نفسه وعلى تقدير ان يكون المطلق الشامل

له وللنسبي يكون تعريفاً بما يصدق هو عليه ولا استحالة فيه لا بالشرطين المشهورين وهما كون التام ذاتياً للخاص
وكون الخاص معلوماً بالكنه وكلاهما ممنوع في صورة النزاع واما الكون المأخوذ في التعريف امر نسبي بمعنى ثبوت
الشيء على صفته والمعرف هو وجود الشيء في نفسه على ما هو الظاهر فاين هما من الترادف لا يقال قول المصنف بعد ذلك
واذا حمل الوجود او جعل رابطة يدل على ان المعرف مطلق الكون الشامل للنسبي لانا نقول للمعرف ان يقول بعد
تسليم ان الوجود معنى شامل للقسمين انما عرفنا الوجود في نفسه وعلى تقدير ان يكون المعرف مطلق الوجود الشامل
فلا ترادف بينه بل يكون تعريفاً للشيء بما يصدق هو عليه ولا يلزم فساده كما مر وانه على تقدير ان يكون العدم سلب الكون لا
يكون بينهما ترادف للتفاوت بالاجمال والتفصيل كما بين الانسان والحيوان الناطق والاولى ان يقال العدم مرادف
للسلب والكون للوجود فاذا اخذ العدم مضافاً الى الوجود كان سلب الكون مرادفاً له والمراد هنا عدم الوجود بقرينة
المقابلة والشهرة بل المراد تعريف اللفظي لما كانت الحدود المذكورة على تقدير كونها حدوداً حقيقية مشتملة على الدور
فمراد هؤلاء المحققين من الحكماء والمتكلمين هو التعريف اللفظي الذي هو تبديل لفظ بلفظ اعرف عند السامع لا
التعريف الحقيقي اذ لا شيء اعرف من الوجود حتى يجعل معرفاً حقيقياً له فكيف يمكنهم التصدي للتعريف الحقيقي لما
لا اعرف منه وهم عقلاء محققون وكل عاقل اذا راجع عقله يجد انه لا اعرف عنده من الوجود كما قال الشيخ في الشفاء
ان الموجود والشيء والضروري معانيها ترتسم في النفس ارتساماً اولياً ليس ذلك الارتسام مما يحتاج الى ان يجلب باشياء اعرف
منها فانه كما ان في باب التصديق مبادي اولية يقع التصديق بها لذاتها ويكون غيرها بسببها واذا لم يخطر بالبال او لم
يفهم اللفظ الدال عليها لم يمكن التوصل الى معرفة ما يعرف بها وان لم يكن التعريف الذي يحاول باخطارها بالبال
او تفهيم ما يدل عليها من الالفاظ تعريفاً عاماً ولا افادة علم ليس في الغريزة بل منبهاً على تفهيم ما يريد القائل
وربما كان ذلك باشياء هي في نفسها اخفى لكن في التصورات اشياء هي مبادي التصور فهي متصورة بذواتها
واذا اريد ان يدل عليها لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفاً لمجهول بل تنبيهاً واخطاراً بالبال باسم او بعلامة
وربما كانت في نفسها اخفى منه لكنها لخصوصية ما تكون اظهر دلالة فاذا استعملت تلك العلامة تنبهت النفس
على اخطار ذلك المعنى بالبال من حيث انه هو المراد لا غيره ولو كان كل تصور يحتاج الى ان يسبقه تصور قبله لذهب
الامر في ذلك الى غير النهاية او لدار واولى الاشياء بان تكون متصورة لانفسها الاشياء العامة للامور كلها
كالموجود والشيء والواحد وغيرها ولهذا ليس يمكن ان يبين شيء منها ببيان لا دور فيه البتة او ببيان شيء اعرف
منها ولذلك من حاول ان يقول فيها شيئاً وقع في اضطراب كمن يقول ان حقيقة الموجود ان يكون فاعلاً او
منفعلاً وهذا ان كان لا بد فمن اقسام الموجود والموجود اعرف من الفاعل والمنفعل وجمهور الناس يتصورون حقيقة
الموجود ولا يعرفون البتة انه يجب ان يكون فاعلاً او منفعلاً وانا الى هذه الغاية لم يتضح لي ذلك الا بقياس
فكيف حال من يروم ان يعرف الشيء الظاهر بصفة له يحتاج الى بيان حتى يثبت وجودها له وكذلك قول من قال
ان الشيء هو الذي يصح عنه الخبر فان يصح اخفى من الشيء والخبر اخفى من الشيء فكيف يكون هذا تعريفاً للشيء
وانما يعرف الصحة ويعرف الخبر بعد ان يستعمل في بيان كل واحد منهما انه شيء او انه امر او انه ما او انه الذي
وجميع هذه كالمرادفات لاسم الشيء فكيف يصح ان يعرف الشيء تعريفاً حقيقياً بما لا يعرف الا به نعم ربما كان في
ذلك وامثاله تنبيها انتهى كلام الشفاء لا يقال ان اريد ان تصور الوجود بوجه ما اغنى من جميع ما عداه بديهي
وانه لا اعرف منه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه فذلك مسلم وان اريد ان تصوره بكنه حقيقته بديهي فذلك ممنوع بل ممنع

كونه متصورا ايضا لانا نقول اذ دنا ان هذا المفهوم العام انما كونه مشتركا معنويا بين الموجودات وكونه من الاعتبارات العقلية متصور بالكنه بديهة اذ لا معنى لكنه امر اذ هنيّ الا المفهوم الحاصل في الذهن واين من الامور الواقعة في الاعيان ليحتمل كون ما حصل منه في الذهن وجها من وجوهه لا كنهه سواء كان هذا المفهوم العام افراد عارضة للماهيات او لا اذ على تقدير ان يكون له افراد عارضة للماهيات وكون هذا المفهوم العام عارضا لتلك الافراد وفرض كون تلك الافراد غير متعقلة بالكنه لا يقدح ذلك في كون هذا العارض متعقلا بالكنه لان كنه العارض غير كنه المعروض ثم ان الامام الرازي ذهب مع اختياره كون الوجود متصورا بالبديهة الى ان الحكم بكونه بديهيا كسبي واستدل عليه بوجوه الاول ان التصديق بان الوجود والعدم متنافيان لا يصدقان على امر كل امر اما موجود واما معدوم بديهي ومتوقف على تصور الوجود والعدم فهو اولى بالبداهة قال صاحب المواقف فان قيل ان زعمت ان هذا التصديق بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه فمصادرة لان الوجود من اجزائه وان زعمت ان الحكم بعد تصور الطرفين بديهي لم ينفع لجواز كون تصور الطرفين كسبيا مع كون الحكم بديهيا قلنا هذا التصديق بديهي مطلقا ولا مصادرة لان بداهته في نفس الامر يتوقف على بداهة اجزائه في نفس الامر ولكن لا يتوقف العلم ببداهته على العلم ببداهة اجزائه بل يستتبعه ثم اجاب عن هذا الاستدلال بان تصور الطرفين بوجه ما يكفي في هذا التصديق البديهي والنزاع انما هو في التصور بالكنه وقال شارح المقاصد في الجواب عن هذا الاستدلال ان اريد ان هذا الحكم بديهي بجميع اجزائه ومتعلقاته على ما هو راي الامام في التصديق فنوع بل مصادرة وان اريد ان نفس الحكم بديهي فهو مسلم لكنه لا يثبت المدعى قال وانما قلنا ممنوع بل مصادرة ولم نقتصر على احدهما تنبيها على تمام الجواب بدون المصادرة وتحقيقا للزوم المصادرة بان بداهة كل جزء من اجزاء هذا التصديق جزء من بداهة هذا التصديق لانه لا معنى لبداهة هذا التصديق سوى ان ما يتضمنه من الحكم والطرفين بديهي والعلم بالكل انما يفيد العلم بالاجزاء او حاصل بغير الضرورة يكون العلم بكل جزء سابقا على العلم بالكل لا تابعا له يمكن الاستفادة منه وبه يبطل ما ذكر في المواقف من انا نختار ان هذا التصديق بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه فلا مصادرة الى اخر ما نقلنا منه ثم قال فان قيل قد يعقل المركب من غير ملاحظة الاجزاء على التفصيل قلنا لو سلم ففي المركب الحقيقي اذ لا معنى لتعقل المركب الاعتباري سوى تعقل الامور المتعددة التي وضع الاسم بازائها ولو سلم ففي التصور للقطع بانه لا معنى للتصديق ببداهة هذا المركب بجميع اجزائه سوى التصديق بان هذا الجزء بديهي وذاك كذلك ولو سلم فلا يلزم المصادرة في شيء من الضرب لجواز ان يعلم الدليل مطلقا من غير توقف على العلم بجزئه الذي هو نفس المدعى هذا ثم ان شارح المواقف اراد دفع هذا الاعتراض فقال في شرحه لكلام المواقف بل يستتبعه بهذه العبارات مثلا اذا علمنا ان هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه كسب كالبله والصبيان علمنا ان كل واحد من اجزائه بديهي فاذا اريد ان يعلم حال الوجود بخصوصه قيل الوجود جزء من اجزاء هذا التصديق وكل جزء من اجزائه بديهي فالوجود بديهي فظهر ان العلم بالكلية القائلة بان كل جزء من اجزائه بديهي لا يتوقف على العلم ببداهة جزء معين منه بخصوصه حتى يلزم المصادرة وهذا بعينه ما قيل من ان العلم بكلية كبرى الشكل الاول لا يتوقف على العلم بالنتيجة فان الحكم على نبيه من حيث انه فرد من افراد الانسان اجمالا اعم الحكم عليه باعتبار خصوصيته فان الحكم يختلف باختلاف العنوان فالاحكام الجارية على خصوصيات افراد موضوع الكلية مندرجة فيها بالقوة فيستدل بالكلية عليها حتى يخرج من القوة الى الفعل نعم اذا كان العلم بالكلية مستفادا من العلم بحال الكل

في بداهة الوجود

فرد بخصوصه لم يمكن الاستدلال بها على حكم الافراد كما اذا علم ان الوجود والعدم والشيء الذي ورد بينهما كلها بديهية وعلم بذلك ان هذا التصديق بديهي مطلقا يصح الاستدلال ببداهته على بداهة شيء لا تردد و انتهى كلام شارح المواقف اقول فرق بين تعقل الامور المتعددة بعنوان واحد في كبرى الاول وبين تعقلها بعنوانات متعددة ولكنها معا وعلى الاجتماع كما في اجزاء القضية الواحدة ففي الصورة الاولى يمكن ان يستتبع تعقل المجموع لتعقل كل واحد ويستدل به عليه بخلاف الصورة الثانية ففي كبرى الاول مثل قولنا كل متغير حادث قد يعقل كل واحد من افراد الموضوع التي من جملتها العالم بعنوان واحد هو كونه بصفة التغير لا بعنوان بخصوص مثل كونه عالما ولو كان كل واحد منها متعقلا بعنوان بخصوص مثل ان يعد جميع افراد الموضوع فوق العالم وهذا وذاك حادث لم يمكن الاستدلال بهذه الكبرى على ان العالم حادث فظهر ان شارح المواقف في هذا الدفع مغالط والحق مع شارح المقاصد هذا الثاني من وجوه استدلال الامام على بداهة تصور الوجود وهو ما هو على ما نعترف به ان الوجود متصور بالكنه لكنه بالاكتساب بان حصول العلم منحصر في الضرورة والاكتساب تقريره على ما في شرح المقاصد هو ان الوجود معلوم بحقيقته وحصول العلم به اما بالضرورة او بالاكتساب اما الحد او الرسم والوجود يمتنع اكتسابه اما بالحد فلانه انما يكون للمركب والوجود ليس بمركب لان اجزاءه اما وجودات او غيرها فان كانت وجودات لزم تقوم الشيء على نفسه ومساوات الجزء للكل في تمام ماهيته وكلاهما محال اما الاول فظ واما الثاني فلان الجزء داخل في ماهية الكل وليس بداخل في نفسه وهذا اللزوم بناء على ان الوجود المطلق الذي فرض التركيب فيه ليس خارجا عن الوجودات الخاصة بل اما نفس ماهيتها فيلزم الثاني او مقومها فيلزم الاول ولا يجوز ان يكون الاجزاء وجودات خاصة هي نفس الماهيات او زائدة عليها والمطلق خارج عنها فلا يلزم شيء من المحالين وان لم يكن الاجزاء وجودات فاما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد يكون هو الوجود او لا يحصل فان لم يحصل كان الوجود محض ما ليس بموجود وهو مح وان حصل لم يكن التركيب في الوجود الذي هو نفس ذلك الزائد العارض بل في معروضه هف هذا بناء على ان الظاهر ان يكون الامر الزائد هو الهيئة الاجتماعية العارضة لتلك الاجزاء فان لم يكن ذلك الامر الزائد عارضا للاجزاء فاما ان يكون معروضا لها فيكون التركيب في عارضه لا فيه وكذا اذا كانا عارضين لمعروض واحد او معروضين لعارض واحد واما ان يكون لا عارضا ولا معروضا فلا يكون هناك تركيب لا في الوجود ولا في عارضه ولا في معروضه بل في امر اجنبي فيكون الخلف المحض واما بالرسم فلما ثبت في موضعه من انه انما يفيد العلم باختصاص الخارج بالمرسوم وهذا موقوف على العلم بوجوده وعدمه مفصلا وهو مح ولو سلم فلا يفيد معرفة الحقيقة والكنه والجواب عما ذكر في امتناع تركب الوجود النقض اي النقض بجميع مقدماتها بان لزم ان لا يكون شيء من الماهيات مركبا لجريانه فيها بان يقال اجزاء البيت اما بيوت وهو مح واما غير بيوت وح اما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد هو البيت فلا يكون التركيب في البيت هف او لا يحصل فيكون البيت محض ما ليس ببيت والحل بانا نختار انه يحصل امر زائد على كل جزء وهو المجموع الذي هو نفس الوجود فلا يكون التركيب الا فيه ولا حاجة الى حصول امر زائد على المجموع فالوجود محض المجموع الذي ليس شيء من اجزائه بوجود كما ان البيت محض الاجزاء والهيئة التي ليس شيء منها ببيت وفي العشرة محض الآحاد التي ليس شيء منها بعشرة فان قيل هذا انما يستقيم في الاجزاء الخارجية وكلامنا في الاجزاء العقلية التي يقع بها التحديد لزاما لمن اعترف بزيادة الوجود على الماهية اذ ليس على القول بالاشتراك اللفظي وجود مطلق يدعى بداهته او اكتسابه بل له معان بعضها كسبي وبعضها بديهي وح لا يصح الحل بان اجزاء الوجود امور يتصف العقل بوجود هو عين الماهية ولا يتصف

المسئلة الاولى

بالوجود ولا بالعدم قلنا فالحل ما اشرنا اليه من انها وجودات اي امور يصدق عليها الوجود صدق العارض على المعروض
ولا يلزم شيء من المحالين ولا اتصاف الشيء بالوجود قبل تحقق الوجود لانه لا تمايز بين الجنس والفصل والنوع الا
بحسب العقل دون الخارج فمعنى قولنا يكون الوجود محض ما ليس شيء من اجزاء بوجود انه لا يكون شيء من الاجزاء بنفس
الوجود وان كان يصدق عليه الوجود كما في المركبات بالنسبة الى الاجزاء العقلية فانها لا تكون نفس ذلك المركب لكنه
يصدق عليها صدق العارض وقد يوجد صرح الشيخ في الحكمة المشرقية بان التحديد لا يختص بالاجزاء الذهنية المحمولة بل
ربما يكون بالاجزاء الخارجية كما في تحديد البيت بالجدران والسقف واعلم ان المقصود ابطال الاستدلال والا فالحق
ان الوجود معنى بسيط ليس له اجزاء خارجية ولا عقلية كما سيأتي وعما ذكر في امتناع اكتسابه بالرسم ما ثبت في
موضعه من انه انما يتوقف على الاختصاص لا على العلم بالاختصاص وانه وان لم يستلزم افادة معرفة الحقيقة الكنه
فلا يفيدها سلمناه لكن العلم بالمساواة لا يتوقف الا على تصور الشيء بوجه ما وتصور ما عداه كذلك فلا يلزم الدور
ولا الاحاطة بما لا يتناهى وقد يستدل على امتناع اكتسابه بالرسم بوجهين آخرين احدهما انه يتوقف على العلم
بوجود اللازم وثبوته للرسم وهو اخص من مطلق الوجود فيدور وثانيهما ان الرسم انما يكون بالاعرف ولا اعرف
من الوجود بحكم الاستقراء او لانه اعم الاشياء اي بحسب التحقق دون الصدق والاعم اعرف لكون شروطه
ومعانداته اقل ويجاب اما عن الاول فبانه على تقدير تسليم التوقف يكون تعريفا بالاخص وهو لا يستلزم
الدور الا بالشرطين المذكورين سابقا فكلاهما في محل المنع واما عن الثاني فبان الحكم بانه لا اعرف من الوجود
انما يصح على القول ببداهة الحكم بكون تصور الوجود بديهيا كما هو مذهب المص وغيره من المحققين واما على القول بنفيه
بكونه نظريا لا يكون فرق بين الحكمين ويصح منع كون الوجود اعرف الاشياء هذا والى هذين الاستدلالين للامام الرازي
على بداهة الوجود والجواب عنهما ما اشار المص بقوله والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافي عليه هذا
اشارة الى الدليل الاول اي الاستدلال على بداهة تصور الوجود بكون التصديق بالمنافاة بين الوجود والعدم
متوقفا على تصور الوجود او بتوقف الشيء على نفسه او عدم تركب الوجود مع فرضه مركبا وابطال الرسم بطهذا
اشارة الى الدليل الثاني اي والاستدلال عليه بامتناع اكتسابه لو لم يكن بديهيا لان الاكتساب اما بالحد وهو بالاجزاء
فيلزم توقف الشيء على نفسه او خلاف الفرض واما بالرسم وهو باطل كما عرفت جميع ذلك تفصيلا فقوله
او عدم تركب الوجود عطف على قوله توقف الشيء على نفسه على سبيل الترديد لان اللازم على تقدير كون الاكتساب
بالتحديد هو احد الامرين لا مجموعهما وقوله وابطال الرسم بالواو دون او عطف على احد الامرين على سبيل الجمع
لان امتناع الاكتساب يتوقف على مجموعهما فتدبر وقوله باطل اشارة الى الجواب عنهما وهو خبر عن الاستدلال الثالث
هذا الثالث من وجوه استدلال الامام ان الوجود المطلق جزء من وجودي لان معناه الوجود مع الاضافة الى المتكلم
والعلم بوجودي بديهي لا يتوقف على كسب اصلا فيكون الوجود المطلق بديهيا واجيب بانه ان اريد ان تصور
وجودي بالحقيقة بديهي فممنوع ولو سلم فلا نسلم ان المطلق جزء منه فتصوره جزء من تصوره وان اريد ان التصديق
اي العلم باني موجود بديهي فغير مفيد لان كونه بديهيا بجميع اجزائه وكون حكمه بديهيا غير مستلزم لتصور الطرفين
بالحقيقة فضلا عن بداهته وظاهر تقرير الامام بل صريحه على ما في شرح المقاصد ان المراد هو تصديق الانسان
بانه موجود ثم اورد منع بداهته فاجاب بانه على تقدير كونه كسبيا لا بد من الانتهاء الى دليل يعلم وجوده بالضرورة
قطعا للتسلسل والعلم بالوجود جزء من ذلك العلم فيكون ضروريا وصرح صاحب المواقف بانه جزء وجودي وهو

في بداهة الوجود

متصوّر بالبديهة ثم اورد جواب الامام عن المنع المذكور وزاد عليه فقال الرابع لا دليل عن سالبتين فلابد من
الانتهاء الى الموجبة يحكم فيها بوجود المحمول للموضوع ضرورة ثم دفعهما بان الذي لابد من الانتهاء اليه دليل هو ضروري
لا وجوده فانا نستدل بصدق المقدمتين لا بوجودها في الخارج وبان الموجبة ما حكم فيها بصدق المحمول على
ما صدق عليه الموضوع لا بوجوده له فاورد شارح المقاصد عليه بانه لا دخل للدليل وترتيب المقدمتين
في الايصال الى التصور وان كلامه صريح في انه يريد بالدليل الموصل الى التصديق لا الموصل في الجملة وان مراد
الامام من الدليل الذي لابد من العلم بوجوده هو الامر الذي يستدل به كالعالم للصانع لا المقدمات المرتبة و
انه لا معنى لصدق المحمول على الموضوع سوى وجوده وثبوته له نعم يتجه ان يقال الوجود هنا رابطة وليس الكلام
فيه وقال شارح المواقف في توجيه كلامه لعل المراد انه لا دليل عن سالبتين كذلك لا تعريف عن مفهومين
سلبيين لان السلب لا يعقل الا بالقياس الى الثبوت فلابد في المعرف من مفهوم وجودي اما ضروري او منته
اليه فيكون العلم بوجوده ضروريا فكذا الوجود المطلق في ضمنه ولا يخفى بعده هذه هي وجوه استدلال الامام
مع اجوبتها وانما لم يتعرض المصنف للوجه الثالث لكونه راجعا في الحقيقة الى الاول فان مناطهما ليس الا
على بداهة تصور الوجود لكونه جزء المعلوم بالبديهة سواء كان تصورا او تصديقا اى تصديق كان فان قيل
تصور الوجود انما حصل للنفس من غير كسب فاذا التفت الى حصوله عرف بمجرد التفاتها اليه انه بغير كسب فاي حاجة
الى الاستدلال بل نقول بداهة كل بديهي وكذا كسبية كل كسبي كلتاهما بديهيتان بيّنتان بما ذكرنا انما يكون كذلك لو كانت
البداهة والكسبية لازمتين بيّنتين للمعلوم يلزم من الالتفات اليه الالتفات اليهما وليس بيّنا وما ذكر انما يجري
في حال الحصول واما بعده فلا اذ لا يجب بقاء كيفية الحصول في الذكر قال الشارح القوشجي قد يحصل صورة في النفس
ولا يلتفت الى كيفية حصولها وهكذا حتى اذا تطاولت المدة وتكررت الصورة توجهت اليها فالتبس عليها في بعض الصور
كيفية حصولها فاحتاجت الى الاستدلال وذلك بالبديهيات اولى اذ في الكسبيات احتمال قليل بنسيه قال المحقق
الدواني وفيه بحث لانه اذا كان عند تذكر المشقة التي قد كانت قليلا كان اشتباه البديهي بالنظري قليلا لان هذا الاشتباه
انما يحصل بالتردد في انه هل كان فيه مشقة الكسب ام لم يكن والمفروض ان نسيان المشقة الحاصلة قليل فالتردد في حصول
المشقة مع انها قد كانت قليل فالشك في بداهة البديهي مبني على احتمال قليل الوقوع فيكون قليلا انتهى قال والجواب
ان المدعى ان المشقة الحاصلة قلما تنسى فحصول المشقة لا ينفك في الغالب عن تذكرها ومع ذلك يحصل الجزم بالكسبية ولا
يلزم من ذلك ان يكون الغالب على تقدير عدم حصول المشقة ان يحصل الجزم بالبداهة بل كثيرا ما يقع التردد في انه هل
كان هناك مشقة فنسيت ام لم يكن وان كان وقوع الشق الاول قليلا فان ندرة الوقوع لا ينافي ندرة احتمال
الوقوع عند العقل واحتمال الوقوع النادر يقدح في الجزم بعدمه وتوضيحه ان غالب الاحوال تذكر المشقة
وهو يوجب الجزم في الكسبيات ونادرها عدم التذكر وهو لا يوجب الجزم بالبديهيات لاحتمال ان يكون المشقة حاصلة
وقد نسيت فيكون الشك في بداهة البديهيات اكثر من الشك في كسبية الكسبيات هذا واعلم ان المنكرين
لبداهة الوجود ايضا متمسكات وهم فرقتان الاولى من يقولون انه متصور لكن لا بالبديهة بل بالكسب لهم وجوه
الاول ان الوجود اما نفس الماهية او زائد عليها فان كان نفس الماهية والماهيات ليست ببديهية كان الوجود غير
بديهي وان كان زائدا عليها كان عارضا لها لان ذلك معناه فيكون تابعا لها في المعقولية اذ لا استقلال
للعارض بدون المعروض وهي غير بديهية فكذا الوجود العارض لها بل هو اولى فان قيل الكلام في الوجود المطلق

يكون عارضا للمطلق المهية والكسبيا انما هى المهيات المخصوصة فعلى تقدير كون الوجود المطلق عارضا لا يلزم كونه تابعا للمهيات المكتسبة اجيب بان الوجود المطلق عارض للوجودات الخاصة على ما سيجيء فيكون تابعا لها وهى تابعة للمهيات المكتسبة فيكون المطلق تابعا لها بالواسطة وكذا مطلق المهية عارض للمهيات المخصوصة لكونه صادقا عليها غير مقوم لها فيكون تابعا فيكون الوجود المطلق العارض لمطلق المهية عارضا لها بالواسطة الثاني ان الوجود لو كان بديهيا لم يشتغل العقلاء بتعريفه كما لم يشتغلوا باقامة البرهان على القضايا البديهية لكنهم عرفوه بوجوه كما مر الثالث انه لو كان بديهيا لم يختلف العقلاء في بداهته ولم يفتقر المثبتون منهم الى الاحتجاج عليها والجواب عن الاول بانا لا نم ان العارض يكون تابعا للمعروض في المعقولية بل ربما يعقل العارض دون المعروض وما استدل له انما هو في التحقق في الاعيان ولو سلم فلا نزاع في بداهة بعض المهيات فيكفي في تعقل الوجود من غير اكتساب وعن الثاني ان البديهي لا يعرف تعريفا حقيقيا لا لفظيا كما مر وعن الثالث ان الذي لا يقع فيه اختلاف العقلاء هو الحكم البديهي الواضح وبداهة تصور الوجود لا يستلزم بداهة الحكم كما عرفت فيجوز ان يكون الحكم بها كسبيا او بديهيا خفيا فيحتاج الى تنبيه الثانية من يقول ان الوجود لا يتصور اصلا وهو في القول بانه اظهر الاشياء قال شارح المقاصد اخترع الامام لذلك تمسكات منها انه لو كان متصورا لكان الواجب متصورا الزاما للقائلين بان حقيقة الوجود المجرد فان معنى التجرد معلوم قطعا ومبنيا على ان الوجود طبيعة نوعية لا تختلف الا بالاضافات وسيجيء القول في ذلك ومنها انه لو تصور لارتسم في النفس صورة مساوية له مع ان للنفس وجودا فيجتمع مثلان والجواب منع التماثل بين وجود النفس والصورة الكلية الموجودة فيها على ان الممتنع من اجتماع المثلين هو قيامهما بمحل كقيام العرض وههنا لو سلم قيام الصورة كلك فقط انه ليس قيام الوجود كك لما سيجيء ومنها ان تصوره ما بالحقيقة لا يكون الا اذا علم تميزه عما عداه بمعنى انه ليس غيره و هذا سلب مخصوص لا يعقل الا بعد تعقل السلب المطلق وهو نوع عرفي لا يعقل الا بالاضافة الى الوجود فيدور والجواب ان تصوره يتوقف على تميزه لا على العلم بتميزه ولو سلم فكون السلب المخصوص انما يتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق لو كان ذاتيا له وهو مم ولو سلم فلا نم ان النوع العرفي لا يعقل ولو سلم فالسلب مضافا الى الايجاب هو غير الوجود

المسئلة الثانية

في اشتراك الوجود معنى اتفق جمهور المحققين على ان للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات وخالفهم فيه ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري وذهبا الى ان وجود كل شيء عين ماهيته ولا اشتراك الا في لفظ الوجود واستدل الجمهور بوجوه ثلثة اشار المص اليها بقوله وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبوله القسمة يعطي الشركة اي وتردد الذهن في خصوصيات المهيات مع الجزم بالوجود المطلق وهذا اشارة الى اول الوجوه وكون نقيض الوجود اي العدم مفهوما واحدا وهذا اشارة الى ثانيها وكون الوجود قابلا للقسمة الى الواجب والجوهر والعرض وهذا اشارة الى ثالثها يعطي اي يفيد كل واحد من هذه الوجوه الثلثة الشركة اي اشتراك الوجود معنى بين الموجودات تقرير الاول منها انه لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به عند التردد في الخصوصيات ضرورة انه على تقدير عدم الاشتراك اما نفس الخصوصيات او مخصصها ذاتيا كان او عرضيا فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها على الاول فلان التردد في الخصوصيات يكون عين التردد في الوجودات التي هي اعيان تلك الخصوصيات واما على الثاني فلان التردد في شيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعا سواء كان معلولا للاخص او مثلولا في لباته لبعض الامعلو

زد لو كان متصورا لكان الواجب ٢٣ متصورا آه
بناء الخطوبين الوجود
والحقيقة وعدم الامتياز
بينهما فانك قد عرفت ان الشارح
فيه هو الوجود المطلق الذي هو مشترك

قوله واشار مفهوم نقيضه آه لا يخفى ان نقيض
الوجود هو اللاوجود وهو اعم من العدم
لصدقه على ذوات زيد شلاع آه
لا لصدق عليه انه معدوم
لمرادف الوجود والعدم
الوجود والعدم
فان المعدوم بعينه هو اللاموجود وذو انيس
القول بان الامور العامة المبحوث عنها من المشتقات
من قاسم عفي عنه

في اشتراك الوجود

عدم الاختصاص والثاني اعني امتناع الجزم بالوجود عند التردد في الخصوصيات باطل لانا اذا انظرنا في الحادث جزمنا
بان له موثرا مع التردد في كونه واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد
كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون الامر المجزوم به باقيا مع التردد في الخصوصيات وتبدل
الاعتقادات مشتركا بين الكل فالمقدم اى عدم كونه مشتركا مثله فالوجود مشترك وهو المطلوب فان قيل ان اريد بالجزم
الجزم باحد الوجودات المخالفة للذوات فلا نجد نفيا لان مفهوم احدها ليس الوجود المشترك وان اريد به الجزم بخصوصية
ذات ما بعينها فبطلانه ظاهر البطلان وان اريد الجزم بمعنى اخر فنوضحه اجيب بتخصيص الدليل وهو انه يتحقق اذا جزمنا
بوجود ممكن وجزمنا مع ذلك بان علته جوهر مثلا فلا شك انا نجزم بان العلة موجودة وبان لها خصوصية
الجوهر فاذا فرضنا زوال اعتقاد خصوصية الجوهر باعتقاد ان العلة خصوصية العرض وجدنا الاعتقاد بان العلة
موجودة باقيا بحاله لم يتغير ولم يتبدل باعتقاد اخر اصلا فلولا ان الوجود مشترك معنى لم يتصور ذلك قطعا
فان قيل هذا الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود اخر مشترك بينه وبين غيره فانا قد نجزم بوجود على شيء ونتردد
في انه مفهوم الوجود او غيره قلنا اولا ان هذا لا يضرنا فان الوجود لو كان موجودا لكان له وجود مشترك بينه
وبين غيره لا محالة وثانيا ان المحققين نفوا وجوده كما ستعرف وثالثا ان التردد انما يقع فيما هو من الموجود الا انا نجزم بان
على الموجود يجب ان تكون موجودة ومفهوم الوجود ليس من الموجود بل هو من المعقولات الذهنية كما سيأتي فان قلت
التردد يجوزه العقل وهو لا يستلزم المطابقة للواقع وكون الوجود من المعقولات الثانية وغير موجود في الخارج
ليس بينا بل يحتاج الى البحث لا يمكن للعقل ان يشك فيه اي في الكلام في الوجود المطلق الشامل للذهن والخارج ومفهوم الوجود
موجود بهذا المعنى قلت التردد انما يقع في خصوصية شيء نجزم بوجوده في الخارج لما اشرنا اليه من الجزم بان علته
الموجود موجودة فيستلزم المطابقة للواقع من حيث الوجود في الخارج لا يجوز ان يتمثله التردد في شيء نعلم وجوبه
في كونه موجودا في الخارج فليتفطن وقد يجاب ايضا بانه ان اراد انه يلزم ان يكون الوجود مشتركا في الواقع بين تلك الخصو
وبين الوجود فذلك غير لازم الا اذا كان الوجود موجودا في الواقع وهو ممنوع وان اراد انه يلزم كون الوجود
قابلا للاشتراك بين نفسه وغيره فالجواب انه بتغاير الاعتبارين كما في سائر المفهومات العامة ومن سخيف الاعتراض
على هذا الدليل النقض بالماهية والتشخص بان يقال نجزم ان هذه العلة لها ماهية وتشخص ونتردد في خصوصيتهما
فيلزم كونهما مشتركين بين الماهيات والتشخصات والجواب التزام الاشتراك فيهما ايضا قال صاحب المواقف
والتحقيق انه ان اريد بمجرد اشتراك الوجود بين الماهيات معنى لا تماثل الوجودات في الحقيقة فالماهية والتشخص
ايضا كذلك وان اريد التماثل فالنقض بهما وارد وانت خبير بانه لم يدع احد التماثل بهذا الدليل ولا بسائر الادلة فهذا التحقيق
مما لا حاجة اليه وتقرير الدليل الثاني ان مفهوم نقيض الوجود وهو العدم واحد بالضرورة فلو لم يكن الوجود ايضا معنى
واحدا لزم بطلان الحصر بين الوجود والعدم لانه اذا كان الوجود مشتركا لفظيا كان قولنا هذا الشيء اما موجود
واما معدوم بمنزلة قولنا هذا الشيء اما انسان مثلا واما معدوم وهذا الحصر الاخير باطل فكذا الحصر
الاول بخلاف ما اذا كان العدم ايضا مشتركا لفظيا فانه يصير قولنا هذا الشيء اما موجود واما معدوم بمنزلة قولنا هذا
الشيء اما انسان واما ليس بانسان لان العدم ح يكون رفعا للانسان لانه رفع للوجود المقابل وهو الانسان في
هذا الفرض فظاهر تحقق الحصر في قولنا هذا الشيء اما انسان واما ليس بانسان فظهر انه لا بد في هذا الدليل
من اخذ اتحاد مفهوم العدم لكن بطلان الحصر بين الوجود والعدم باطل فكون الوجود مشتركا لفظيا باطل فالوجود

المسألة الثانية

مشترك معنى وهو الحكم ثم ان شارح المقاصد قرر هذا الدليل بانه لو لم يكن للوجود مفهوم مشترك لم يتم الحصر في الموجود والمعدوم لانا اذا قلنا الانسان متصف بالوجود باحد المعاني او معدوم كان عند العقل تجويز ان يكون متصفا بالوجود بمعنى اخر ثم قال وهذا لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم اذ على تقدير تعدده كان عدم الحصر اظهر لجواز ان يكون متصفا بالعدم بمعنى اخر يعني انه اذا كان حين تعدد الوجود بطلان الحصر باعتبار جواز اتصافه بوجود اخر فحين تعدد العدم يزيد جواز اتصافه بعدم اخر فيصير البطلان اظهر اقول وهذا عجيب لان جواز اتصافه بوجود اخر انما يكون بان لا يتصف بهذا الوجود المعين وهو اتصافه برفع هذا الوجود المعين الذي هو العدم المعين فجواز اتصافه بعدم اخر لو كان مع الاتصاف بهذا العدم المعين فكيف يمكن ان يقدح في الحصر بين هذا العدم المعين وبين الوجود المعين الذي هو رفعه ولو كان مع عدم الاتصاف بهذا العدم المعين فيكون متصفا بهذا الوجود المعين فكيف يمكن ان يكون متصفا بوجود اخر ولو سلم فكيف يكون اتصافه بوجود اخر قادحا في الحصر بين هذا الوجود المعين ورفعه وظهر ايضا مما ذكرنا بطلان ما توهم الشارح القوشجي من ان جزم العقل بالانحصار بين الوجود الخاص وعدمه على تقدير تعدد مفهوم العدم ايضا انما هو بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون موجودا بوجود غيره ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا زيد ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان اخص منه فانه اذا وجد زيد بوجود اخر او عدم بعدم اخر صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما ليس موجودا بوجوده الخاص ولا يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية انتهى وذلك لان الشيء حين يتصف بوجود غيره لو لم يتصف بوجود نفسه فقد اتصف بعدم نفسه اي بعدم يقابل وجود نفسه فلم يخل الموضوع عن وجود نفسه وعدمه المتقابلين ولو اتصف بوجود نفسه مع اتصافه بوجود غيره لم يكن اتصافه بوجود غيره واسطة وحين يتصف بعدم غيره لو لم يتصف بعدم نفسه فقد اتصف بوجود نفسه المقابل له فلم يخل عن المتقابلين ولو اتصف بعدم نفسه مع اتصافه بعدم غيره لم يكن اتصافه بعدم غيره واسطة فسواء لوحظت تلك المقدمة الاجنبية او لم تلحظ لم يكن الموضوع خاليا عن وجود نفسه وعدمه المتقابلين وذلك هو معنى الحصر العقلي وايضا لا معنى لقوله صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص اذ لا معنى لعدمه الخاص الا سلب وجوده الخاص فكيف يمكن ان يصدق سلب وجوده الخاص ويكذب بعدمه الخاص وحمل عدمه الخاص على سلب جميع الوجودات مع فرض تعدد كلا مفهومي الوجود والعدم كما نقل منه وحرر بكلام المحقق الدواني مما لا يمكن ان يذهب اليه ذو مسكة ثم قال شارح المقاصد فلذا عدلنا عما ذكره القوم من ان مفهوم العدم واحد فلو لم يتحد مفهوم مقابله لبطل الحصر العقلي وجعلنا اتحاد مفهوم العدم دليلا رابعا تقريره ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن للوجود مفهوم واحد لما كانا نقيضين ضرورة ارتفاعهما عن الوجود بمعنى اخر واللازم باطل قطعا اقول وهذا عجيب فانه لا فرق بين ما ذكره القوم وما جعله دليلا رابعا سوى ان التالي في احدهما بطلان التناقض بين الوجود والعدم وفي الاخر بطلان الحصر العقلي بينهما وما نعرف فرقا بينهما فلاي سبب احتاج احدهما الى اعتبار وحدة مفهوم العدم دون الاخر ثم ان الشارح القوشجي قرر الدليل الرابع بان مفهوم الوجود ايضا واحد لما كان العدم الواحد نقيضا لكل من الوجودات المتعددة وفي الشرط لان التناقض لا يتحقق الا بين

في اشتراك الوجود

٢٥ قوله لانه في قوة السالبة السالبة المحمول

الابين مفهومين اقول معناه انه لا يمكن ان يكون احد طرفي التناقض مفهوما واحدا والطرف الاخر مفهومات
متعددة كل منها نقيض للطرف الاول وذلك لانه يلزم ان لا يكون شيء منها نقيضا للطرف الاول لامكان خلو الموضوع
عنهما بان يكون واحدا اخر من تلك المفهومات المتعددة فهذا التقرير يرجع الى تقرير شارح المقاصد ويرد عليه بعض ما اورد
عليه فانه كما لا يمكن تحقق التناقض بين اكثر من مفهومين لا يمكن تحقق الحصر العقلي ايضا بين اكثر من مفهومين فلا .
فرق بينهما في اعتبار وحدة العدم وعدمه فان قيل عكس الوجود نقيض للعدم وهو ظاهر وعدم العدم ايضا نقيض للعدم الحكم
بتحقق المحمول لانه رفعه وليس عدم العدم هو الوجود لان تصور عدم العدم موقوف على العدم بخلاف تصور الوجود
فيتحقق للعدم نقيضان الوجود وعدم العدم فبطل ان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين نجاب بان لعدم العدم معنيين
احدهما بمعنى سلب الوجود فيكون في قوة السالبة وثانيهما بمعنى ثبوت سلب الوجود فيكون في قوة الموجبة السالبة
المحمول فبالاعتبار الاول نقيض الوجود لانه في قوة الموجبة لا عدم العدم لانه في قوة السالبة السالبة المحمول ولا نسبة
بين السالبتين تناقض وبالاعتبار الثاني نقيضه عدم العدم لا في قوة السالبة السالبة المحمول وهي تناقض مع
الموجبة هنا فان قيل لا نسلم ان مفهوم السلب واحد بل سلب كل شيء مفهوم مخالف لسلب غيره قلنا لا تمايز بين سلب
وسلب من حيث هو سلب بالضرورة وانما التعدد بين السلوب بالاضافة الى ما هي مسلوبة لها كيف ولو كان للسلب خصوصية
بحسب الاضافة الى ما هو سلب له لم يكن نقيضا له لتجويز العقل خلو الواقع عنهما بتحقق خصوصية سلبية اخرى سواء
كان السلب مضافا الى الوجود او الى غير الوجود والحق ان وحدة مفهوم السلب من حيث هو سلب من اجلى الفطريات التي
لا يحتاج الى تنبيه اصلا ولا يصح قياسه بالوجود فلا يرد ان من لا يسلم الاشتراك في الوجود لا يسلم الاشتراك في مطلق
السلب بل المشترك بين المسلوب عنده هو لفظ السلب كما في الوجود ويقرر الدليل الثالث انا نقسم الوجود الى
وجود الواجب ووجود الممكن ونقسم الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض ووجود كل من الجوهر والعرض الى
وجودات اجناسه ووجود كل جنس الى وجودات انواعه ووجود كل نوع الى وجودات افراده فيجب ان يكون الوجود مشتركا بين
جميع اقسامه ضرورة وجوب اشتراك مورد القسمة بين الاقسام لان التقسيم عبارة عن ضم قيود متخالفة الى مورد
القسمة ليحصل بانضمام كل قيد اليه قسم فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يتحقق بدون مورد
القسمة وحيث اعتبرنا في جميع هذه التقسيمات تقسيم الوجود الى الوجودات فلا يرد انا لا نسلم من قبول الوجود القسمة
بين الواجب والممكن كونه مشتركا بين جميع الموجودات اذ يصدق قولنا العالم اما واجب او ممكن ولا يلزم كون
العالم مشتركا بين جميع الموجودات الممكنة لكون البعض غير عالم بالضرورة وكذا يصح تقسيم كل من الامرين اللذين
بينهما عموم من وجه الى الاخر وقسيمه مع عدم الاشتراك بين الجميع كقولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض والابيض
اما حيوان او غير حيوان ومن لم يعتبر ما اعتبرناه صريحا فانه لا محالة مراده فان من قال الموجود اما واجب او ممكن مراده
الموجود اما موجود واجب او موجود ممكن وهكذا وكذا المراد في المثالين فان معنى قولنا العالم اما واجب
او ممكن هو ان العالم اما عالم واجب او عالم ممكن فلما لم يصح تقسيم العالم الممكن الى العالم الجوهر والعالم العرض
وهكذا لم يلزم اشتراك العالم بين جميع الممكنات وكذا معنى قولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض هو الحيوان اما
حيوان ابيض او حيوان غير ابيض وكذا معنى قولنا الابيض اما حيوان او غير حيوان هو الابيض اما ابيض
حيوان او ابيض غير حيوان فلا يلزم اشتراك الحيوان بين جميع افراد الابيض ولا اشتراك الابيض بين
جميع افراد الحيوان ويلزم اشتراك الوجود بين جميع الموجودات ثم انه اعترض على الادلة الثلاثة اما على الاول

المسئلة الثالثة

فان الامر المقطوع به الثانى هو انه موجود باحد الوجودات المخالفة مط واما على الثانى فبان معنى قولنا زيد اما موجود واما منعدم انه اما موجود باحد الوجودات المخالفة او ليس بموجود اصلا واما على الثالث فبان تقسيم الوجود تاويل المسمى بلفظ الوجود واجيب عن جميعه كانما هو بملاحظة لفظ الوجود وشموله لتلك المعانى المخالفة الحقيقة وضع لفظ الوجود بازائها ونحن نجد من نفسنا هذا الجزم والحصر العقلى وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات واوضاعها هذا واعلم ان الحق كما صرح به كثير من المحققين هو ان الحكم فى هذه المسئلة اعنى اشتراك الوجود معنى بين جميع الموجودات بديهى جدا وهذه الوجوه تنبيهات عليه فان بعض البديهيات قد يحتاج الى تنبيه سيما بالنسبة الى بعض الاذهان ونقل فى المواقف عن بعض الفضلاء ان هذه القضية اى كون الموجود مشتركا معنى ضرورية اذ نعلم بالضرورة ان بين الموجود والموجود من الشركة فى الكون فى الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم ولا ينكره الا المعاند ومن زعم انه غير مشترك فقد اعترف بانه مشترك من حيث لا يدرك اذ لو لا انه تصور معنى ومنا واحدا لما امكنه ان يحكم عليه بانه غير مشترك لكن لزمه ان فى كل وجود وجودا منه غير مشترك واذا لم يكن التنبيه عاما لم يمكن اثباتها بدليل عام ثم اجاب عن هذا بانا ناخذ سالبة لا موجبة معدولة فنقول لا يوجد معنى مشترك بينها يسمى الوجود وذلك لا يقتضى وجود امر مشترك بينها فان السالبة لا تقتضى وجود الموضوع وقال شارح المواقف يمكن ان يجاب ايضا بان المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات

المسئلة الثالثة

فى ان هذا الوجود العام البديهى الذى قد ثبت بداهة واشتراكه معنى فى المسئلتين السابقتين زائد على الماهية فى جميع الموجودات سواء كان واجبا او ممكنا والمخالف فى هذه المسئلة انما هو ابو الحسن الاشعرى واتباعه المنكرون اتباعهما القائلون بان وجود كل ماهية عبارة عن نفس حقيقتها وهذا اخص من الاشتراك اللفظى لاحتمال الاشتراك ان يكون الوجود فى كل ماهية امرا زائدا على الماهية مختصا بها لا نفسها واما الحكماء فانهم وان قالوا بعينية الوجود فى الواجب لانهم لم يريدوا به المفهوم المشترك بل امرا ومعنى اخر كما ستعرفه ان شاء الله تعم واستدل الجمهور على زيادة الوجود فى الجميع بوجوه كثيرة اشار المصنف اعلى الله مقامه الى خمسة منها فقوله فيغاير الماهية تصريح بالدعوى على سبيل التفريع على المسئلة السابقة اى لما عرفت كون الوجود معنى مشتركا بين الموجودات فهو مغاير لما هياتها بمعنى انه ليس بنفس شيء منها ولا جزءها فان المغايرة وان كانت شاملة للجزئية ايضا الا ان المراد هيهنا هو المغايرة المخصوصة قطعا وما قيل هذه الفاء للتعقيب لا للتفريع فان تخصيص المدعى بزيادة الوجود المشترك فيه لا يدفع مذهب الاشعرى وهو عينية الوجودات الخاصة ليس بشيء لان المشهور ان الاشعرى لا يقول بمعنى الوجود الا المهية المخصوصة فعنده لفظ الوجود فى كل مهية مخصوصة يرادف الاسم الموضوع لتلك المهية بخصوصها كالانسان والفرس فليس عنده وجود خاص فان الخاص انما يكون بازاء العام وهو ليس بقائل به فمذهب الاشعرى مركب من جزئين احدهما ان الوجود ليس له معنى مشترك بل هو فى كل مهية بمعنى اخر وثانيهما انه فى كل مهية نفس ذاتها لا امر زائد عليها ففى المسئلة السابقة بطل الجزء الاول وبقى احتمال ان يكون الوجود مع كونه مشتركا عين المهيات جميعا فنقصد ابطاله فى هذه المسئلة ليبطل مذهبه بكلا جزئيه وقوله والا لاتحدت المهيات او لم ينحصر اجزاؤها اشارة الى اول الدلائل وتقريره انه لو لم يكن الوجود زائدا على المهيات بالمعنى المذكور لكان اما عينها او جزءها وكلاهما محال اما الاول فلانه لو كان الوجود عينا للمهيات لاتحدت الماهيات ولم يتحقق مغايرة تامة بين مهية ومهية اخرى ضرورة كونها عين الوجود الذى هو معنى واحد والثانى باطل بالضرورة وما قيل عليه

فى انه يلزم على المصنف قدس سره

قوله وما قيل ان هذه الفاء للتعقيب

قوله زائد على الماهية فى جميع الموجودات سواء كان واجبا او ممكنا

في نزاع الوجود ...

مراتب ذهب جماعة من الصوفية الى ان ليس في الواقع الا ذات واحدة لا تركيب فيها اصلا بل فيها صفات هي عينها وهي
حقيقة الوجود المنزهة في حد ذاتها عن شوائب العدم وسمات الامكان وفيها تقيدات بقيود اعتبارية بحسب ذلك
ترى انها موجودات متمايزة فيتوهم من ذلك تعدد حقيقي فالم يقم برهان على بطلان ذلك لم يتم ما ذكره من جعل
المهيات لانه لم ابطل اشتراك الوجود بل لا يثبت وجود ممكن اصلا فاجاب بعض المحققين الشريف بان هذا خروج عن طور
العقل فان البديهة شاهدة بتعدد الموجودات تعددا حقيقيا وانها ذوات وحقائق متخالفة بالحقيقة دون
الاعتبار فقط والذاهبون الى تلك المقالة يدعون استنادها الى مكاشفاتهم ومشاهداتهم وانه لا يمكن
الوصول اليها بمباحث العقل وكلامه بل هو طور وراء هناك كالحس في ادراك المعقولات ولما المعتبرون بحجة
العقل والقائلون بان ما شهد له فمقبول وما شهد عليه فمردود وانه لا طور وراءه فيزعمون ان تلك المكاشفات
والمشاهدات على تقدير صحتها ما اوله بما يوافق العقل فهم لشهادة بطلانه عندهم مستغنون عن اقامة البرهان على بطلان
امثال ذلك بعد ان يجوزها مكابرة لا يلتفت اليها واما الثاني فلان الوجود لو كان جزءا للمهيات لكان لها اجزاء
اخر بالضرورة موجودة لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم فيلزم كون الوجود جزءا لتلك الاجزاء ايضا وهكذا فيلزم
ان لا ينحصر اجزاء المهية بل يكون غير متناهية وهو محال اما اذا فرض كون الوجود جزءا خارجيا للمهية مع كون هذا الفرض
محالا لما تبين في موضعه من المعقولات الثانية فللزوم التسلسل ضرورة كون تلك الاجزاء مترتبة في الوجود واما
اذا فرض كونه جزءا عقليا وظ انه يكون جنسا او يكون هناك جنس فهناك فصل موجود هو جزء له ايضا
وهكذا الى غير النهاية فللزوم امتناع تعقل مهية من المهيات بالكنه وهو بط لانا نعقل بالضرورة كثيرا من
المهيات بالكنه بمعنى تصور جميع ذاتياتها الاولية والثانوية وانكار ذلك مكابرة صريحة على انه يجب
كونها معلومة للنفس الغالية وهي مترتبة فيها مع كونها مترتبة وهو تسلسل محال هذا اذا قلنا بعدم تحقق
الاجزاء العقلية متمايزة في الخارج كما هو المشهور لان الاجزاء العقلية لكونها متحدة في الوجود لا تقدم لها على الكل
في الخارج اما على راي سيد المدققين فلانها تتقدم على الكل بحسب الخارج بناء على مذهبه من ان التقدم راجع الى الاحقية
في الوجود فح يكون تلك الاجزاء مترتبة في الخارج فيلزم التسلسل وايضا على التقديرين لا بد من الانتهاء الى البسيط
فان الكثرة مطلقا لا بد من اشتمالها على الواحد غير كثير هو مبدؤها فينتهي سلسلة التركيب اليه لا محالة فان قيل
على تقدير كون الاجزاء عقلية لا يلزم الانتهاء الى البسيط لان معنى التركيب العقلي ان للعقل ان يحلله الى امور
هي تلك الاجزاء العقلية فتلك الاجزاء في الحقيقة اجزاء تحليلية لا يحتاج المهية في تقومها الا في الخارج وهو ظ
ولا في الذهن لامكان وجودها فيه من دون تلك التفاصيل نعم يحتاج اليها في التعقل التفصيلي من الذهن
لا في الوجود الذهني مطلقا ولا محذور في كون التحليل غير واقف عند حد معين كما في انقسام المقادير قلنا
يجب كون الاجزاء العقلية مط متمايزة في حد ذواتها ضرورة كونها منحصرة فيما بين الاجناس والانواع وما بين الانواع
وهاتان صفتان ثابتتان لها في نفس الامر لا بمجرد تعمل العقل ومعنى كونها تحليلية انه لا يجب كونها
متمايزة في الوجود الخارجي بل هي مخلوطة بحسب هذا النحو من الوجود وليس معناه ان كونها اجزاء انما هو
بتعمل العقل وتحليله بل هي اجزاء في نفس الامر متمايزة فيها بخلاف اجزاء المقادير فان كونها اجزاء انما هو بتحليل
العقل وتعمله ولا يلزم من ذلك كونها غير ... بل لها منشأ انتزاع في نفس الامر هو كون المقسوم
مقدارا قابلا للتحليل بخلاف فرض التحليل في مثل النقطة ولا يجب بمجرد ذلك كونها متمايزة متكثرة في نفس

المسئلة الثالثة

الامر واما الاجزاء العقلية فانها يجب كونها متمايزة متكثرة في نفس الامر لما عرفت فاذا كانت متكثرة بالفعل في نفس الامر يجب لا محالة اشتمالها على الواحد لا بق لانه وجوبا انها كل كثرة الى الواحد حقيقي فان العلم الضروري هو ان الكثرة لا بد فيها من واحد عددي لا من واحد حقيقي والواحد العددي يجوز اشتماله على احاد اخر مثلا الكثرة من الانسان لا بد لها من الاشتمال على انسان واحد ظاهر انه مركب من اجزاء لا يقدح في كونه مبدأ لتلك الكثرة لاني اقول كل كثرة لا بد ان ينتهي الى واحد لا يكون مركبا من افراد من جنس افراد تلك الكثرة سواء كان واحدا حقيقيا او مركبا لكن لا من افراد من جنس تلك الكثرة فاجزاء الماهية يجب ان ينتهي الى ما هو جزء واحد للماهية من حيث هو جزء للماهية ولا يكون مشتملا على ما هو جزء للماهية هذا ويرد على هذا الدليل انه انما يدل على ان الوجود ليس عينا في جميع الماهيات ولا جزء لجميعها ولا يلزم من ذلك كونه زائدا على الجميع لاحتمال ان يكون زائدا في البعض وعينا او جزء في البعض فلا يتم شيء مما ذكرتم اما عدم لزوم اتحاد جميع الماهيات فظ واما عدم لزوم تركبها من اجزاء غير متناهية فلجواز الانتهاء الى اجزاء وجوداتها زائدة عليها فان قيل اختلاف الوجود في العروض والعينية والدخول غير متصور لانه مفهوم واحد فلا يمكن اختلاف مقتضاه قلت انا لا نقول بان الوجود يقتضي ذلك بل المقتضي لذلك هو الماهيات ولو سلم ان المقتضي هو الوجود فلا نم وجوب الاستواء في مقتضاه وانما يلزم لو كان متواطيا وهو مم والتشكيك لا يثبت مطلقا كم وهو ايضا الكلية لان اللازم من التشكيك ان لا يكون ذاتيا في الجميع ولا يلزم منه ان يكون عرضيا في الجميع والحق ان الدعوى بديهية وهذه الوجوه تنبيهات عليها فلا يضرها عدم تماميتها كما صرح به شارح المقاصد وغيره من المحققين هذا وقوله ولانفكاكهما تعقلا اشارة الى الدليل الثاني وتقريره ان تعقل الوجود ينفك عن تعقل الماهيات اي نعقل الماهية ولا نعقل الوجود ذهنيا كان او خارجيا فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا داخلا فيها والا لامتنع انفكاك تعقله عن تعقلها فان قيل تعقل الماهية كيف ينفك عن تعقل وجودها الذهني وتعقلها عبارة عن وجودها في الذهن اجيب بان تعقلها وان كان عبارة عن وجودها في الذهن لكن تعقلها غير تعقل وجودها في الذهن وان تعقل وجودها في الذهن غير وجودها في الذهن بالاعتبار لان التعقل غير المتعقل بالاعتبار وان كان عينه بالذات في بعض الصور فان قيل لا نم انا نعقل الماهية مع الغفلة عن وجودها فانه كلما تمثل الماهية في الذهن تمثل وجودها فيه اجيب بانه لو كان تمثل الماهية مستلزما لتمثل وجودها لاستحال الشك فان الماهية موجودة عند تمثلها في الذهن اذ يستحيل الشك في اتصاف الشيء بمقوم عند تمثله في الذهن وليس كذلك فانا نعقل ماهية المثلث وغيرها ونشك في وجودها الخارجي والذهني فان قيل محصل هذا الوجه انا نتصور الماهية ولا نصدق بوجودها فالماهية معلومة تصورا والوجود ليس معلوما اي تصديقا فلا يتحد الوسط اقول التعقل اعم من التصديق فلا باعث على حمل الكلام على ما ذكر بل المعنى انا نتصور الماهية ولا نتصور وجودها او انا نصدق بثبوت الماهية وذاتياتها بمعنى انها هي من غير تصديق بثبوت الوجود العيني او الذهني لها كما صرح به شارح المقاصد لا يق حاصل هذا الدليل انا نعقل الماهية مع الغفلة عن كلا قسمي الوجود الخارجي والذهني وهو لا يدل الا على زيادة الوجود المطلق فانه يمكن زيادة كل من القسمين بدون المطلق لانا نقول زيادة الوجود المطلق بمعنى مغايرة مفهومه مع مفهوم الماهية ظاهر بحيث لا يحتاج الى تنبيه ايضا بل المحتاج الى التنبيه انما هو زيادة قسميه لا من حيث مفهوماتهما بل من حيث خصوصهما وما يظن كونها افرادها بحسب حقيقة ماهية فليتدبر ثم انه يرد على هذا الدليل ايضا انه لا

يثبت الكلية فان الماهيات التي لا نشعر بها لا يتعقلها غير منفك عن تعقل الوجود هذا فتدبر وليتحقق الامكان
اشارة الى الدليل الثالث وتقريره ان الامكان ثابت للماهية ضرورة ان بعض الماهيات محتاج الى الغير في الوجود
ان حاجة الشيء الى الغير في الوجود انما يتحقق اذا جاز عليه لذاته ضرورة ان ما امتنع عليه لذاته لا يصح ان يحتاج الى الغير
في الوجود وهذا المعنى اعني جواز الوجود والعدم كلاهما نظرا الى ذات الشيء هو معنى الامكان فلو كان الوجود عين
الماهية او جزءها لم يمكن عدمها نظرا الى ذاتها ضرورة امتناع سلب الشيء عن نفسه وكذا سلب جزئه عنه فلم يمكن
ان يثبت لها الامكان والمشهور في تقرير هذا الدليل هو ان الامكان عبارة عن تساوي نسبة الماهية الى الوجود
والعدم فلو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور نسبتها هناك فضلا عن التساوي اذ النسبة انما تتحقق بين المتغايرين ولو
سلم فنسبة الشيء الى نفسه لا تكون كنسبته الى سلبه وكذا لو كان الوجود جزءها وانما عدلنا عنه لابتنائه على التساوي
وهو يتوقف على نفي الاولوية الذاتية فطول المسافة وتصعب اللهم الا ان يراد المساواة في اصل الجواز فيعود الى ما
ذكرنا هذا وقد يقال من يزعم ان الوجود نفس الماهية يقول ان بعض الماهيات تقتضي لذاتها ان تكون تلك الماهية في الخارج
فهو الواجب لذاته وبعضها كالانسان مثلا يحتاج في كونه انسانا في الخارج الى غيره لا في تحقق امر زائد على
ذاته وذلك هو الممكن وليس هذا الامر يكون نسبة الماهية اليه والى سلبه سواء وان سلم فالمغايرة الاعتبارية
كافية كما في ادراك الانسان نفسه فلا يلزم من تحقق الامكان تحقق وجود مغاير للماهية في المفهوم كما ادعاه اجيب
بان كون الماهية تلك الماهية في الخارج مفهوم مغاير لمفهوم الماهية قطعا وهذا المفهوم هو المسمى بالوجود لانه كون
الماهية الا انه قد يدخله قيد هو قوله تلك الماهية ونحن نقول اذا لم يقتض الماهية لذاتها الاتصاف بذلك المفهوم
ولا عدم الاتصاف به كان هناك مفهوم وراء الماهية نسبة الماهية اليه والى سلبه سواء فقد تحقق الامكان
بمعنى تساوي النسبة ثم لا نستدل بكون الامكان نسبة تقتضي الطرفين حتى يكون التغاير الاعتباري كافيا والا لكان
تخصيص الاستدلال بالامكان لغوا لجريانه في الوجوب بعينه بل نستدل بما ذكرناه من ان نسبة الشيء الى نفسه
او جزئه لا تكون كنسبته الى سلبها ضرورة وقوله وفائدة الحمل والحاجة الى الاستدلال اشارة الى الدليل الرابع
وتقريره انه لو لم يكن الوجود زائدا لكان اما عين الماهية فلا يكون لحمل الوجود عليها في قولنا السواد موجود
فائدة اذ يكون بمنزلة قولنا السواد سواد لكن فائدة الحمل ثابتة بالضرورة فكون الوجود عين الماهية منتف وهو
المقدم واما جزءها فلم يتوقف حمله على الماهية على الاستدلال لان ذاتي الشيء بين الثبوت له عند تعقله بالكنه
ولا شك في كون بعض الماهيات متعقلة بالكنه تفصيلا كما مر لكنا كثيرا ما نحتاج في حمل الوجود على الماهية المتعقلة
بالكنه الى الاستدلال فلم يكن الوجود جزءا لها ايضا وهو المقدم ويرد على هذا الدليل ايضا انه لا يثبت الكلية وقوله وانتفاء التناقض
وتركب الواجب اشارة الى الدليل الخامس وتقريره انه لو لم يكن الوجود زائدا لكان اما نفس الماهية فيلزم التناقض
اي الحكم باجتماع النقيضين سواء كان الحكم صادقا او كاذبا عند سلب الوجود عنها لان قولنا الماهية ليست بموجودة
يكون ح بمنزلة قولنا الماهية ليست بماهية ومعناه ان شيئا ما ثبت له السواد مثلا ارتفع عنه السواد والمراد بالتناقض
المصطلح اي اجتماع النقيضين لان القضيتين صادقتان في نفس الامر وهو قولنا السواد سواد والموجود موجود ولما كان
قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود كان مناقضا لتلك القضية الصادقة
في نفس الامر فيلزم اجتماع النقيضين لكنا نعلم ان قولنا السواد ليس بموجود ليس تناقضا في شيء من المعنيين واما
جزءها وهو مشترك بين الواجب والممكن فيلزم تركب الواجب اذ كل ما له جزء فله جزء آخر بالضرورة وهو معنى التركب

المسئلة الثالثة

نقول وتركب الواجب عطف على التناقض فان قيل الذى لاشك فى نسبة هو قولنا السواد سواد ما دام موجودا لا سواد اذ السواد المعدوم ليس بسواد لما تقرر من ان صدق الموجبة يستدعى وجود الموضوع فعلى تقدير ان يكون الوجود عين المهية يكون الصادق هو قولنا السواد سواد ما دام سوادا ولا ينافيه قولنا السواد ليس بسواد بل ما ينافيه هو قولنا السواد ليس بسواد ما دام سوادا وصدقه مم ولا يلزم من جواز سلب الوجود عن المهية اذ هو فى المهية المعدومة لا فى مهية السواد الموجود فان السواد المعدوم كما انه ليس بموجود ليس بسواد والسواد الموجود كما هو سواد فهو موجود اجيب بان هذا الفرق انما يتاتى على تقدير مغايرة الوجود للمهية لا على تقدير العينية اذ على تقدير العينية لا فرق بين المقيد بالوجود وبين المطلق فان الفرق اعتراف بمغايرة الوجود للمهية فلا فرق بين قولنا كل سواد موجود فهو سواد وبين قولنا كل سواد فهو سواد هذا وقريب من ذلك ما قيل ان معنى قولنا المهية ليست بمهية فى الخارج ان المهية المعقولة ليس من افرادها ما له ذات خارجية ولا تناقض فى ذلك واجيب بان قولك ما له ذات خارجية يشتمل على معنى الكون فى الخارج فقد اعترفت بمفهوم وراء المهية حاصل ان المهية ليست بموجودة فى الخارج فلو كان الوجود الخارجى عين المهية لكان المفهوم من سلب الوجود عنها سلبها عن نفسها بالمعنى المتبادر من سلب الشىء عن نفسه هذا تناقض بلا ارتياب فيما قيل من ان سلب الشىء عن نفسه بحسب الخارج جائز لجواز ان لا يكون موجودا فيه فلا يكون هو هو فيه فذلك باطل لان ما له فى الحقيقة الى سلب الوجود عنه فلو كان وجوده فى الخارج عينه لم يجز اصلا هذا وهذا الدليل ايضا لا يفيد الكلية الا انه يمكن ان يجاب عن الوجوه الثلاثة الاخيرة بالفرق بين اتصاف شىء بشىء وحمله عليه مواطاة وبين الاتصاف به والحمل اشتقاقا اما عن الاول فبان نقول الامكان هو ان لا يقتضى المهية الاتصاف بالوجود اشتقاقا ولا العدم كذلك وهو المراد بتساوى نسبة المهية الى الوجود والعدم والنسبة بين الشىء ونفسه اشتقاقا متصور بل قد يصير مبحثا للعقلاء فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للاراء وكذا تساوى نسبة الشىء الى الجزء ونسبة الى سلب ذلك الجزء جائز فى الاشتقاق ايضا واما عن الثانى فبان نمنع قوله كان السواد موجودا بمنزلة قولنا السواد سواد او الموجود موجود بل هو بمنزلة قولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود واما عن الثالث فبان نمنع قوله كان السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود بل بمنزلة قولنا السواد ليس بذى سواد والوجود ليس بذى وجود وليس هذا تناقضا لانى اقول ظاهر ان النزاع ليس فى مفهوم الوجود المصدرى الذى هو مبدأ الاشتقاق للفظ الموجود بحسب اللغة اذ لا يمكن ان يذهب اليه ذاهب الكون هذا المعنى عين المهيات وكذا مفهوم الموجود بحسب اللغة اعنى مفهوم هذا المشتق الذى هو مفهوم ما ثبت له الوجود ضرورة كونه زايدا بلا خلاف بل النزاع انما هو فى انه اذا اطلق على زيد مثلا لفظ الانسان واطلق عليه ايضا لفظ الموجود فهل المفهوم من اطلاق لفظ الموجود عليه بحسب العرف هو عين المفهوم من اطلاق لفظ الانسان عليه فيكون هذان اللفظان حين اطلقا على زيد كالمترادفين ام لا بل امرا زائدا عليه فيكونان كالمتباينين فعند القائلين بالزيادة يكون مصداق حمل لفظ الموجود على زيد هو قيام ذلك الامر الزائد عليه وذلك الامر الزائد هو المراد بالوجود بخلاف حمل لفظ الانسان على زيد فان مناطه انما هو كون المفهوم من لفظ الانسان تمام حقيقة زيد وعند القائل بالعينية يكون حمل الموجود على زيد من قبيل حمل الانسان عليه بلا تفاوت ويطلق هو لفظ الوجود ايضا على ما يطلق عليه لفظ الموجود فعنده المفهوم من لفظ الموجود ومن لفظ الوجود ومن لفظ الانسان ثلثتها واحد بخلاف القائل بالزيادة فان لكل واحد منها عنده مفهوما على حدة فيقتصر حمل المواطاة

في زيادة الوجود على الماهية

حمل الاشتقاق بالنسبة الى الوجود بالمعنى العرفي عند القائل بالعينية واحداً اذا تحققت ذلك ظهر لك اندفاع
الاجوبة الثلثة وقد يجاب بان مرادهم من الوجود الموجود على طريقة المسامحة المشهورة صدق الحمل قد يكون بسبب اقتضاء
الموضوع بذاته للمحمول وقد يكون لخصوصية ذات الموضوع من غير ان يكون هناك امر زائد بمعنى ان خصوصية الذات تنوب
مناب المبدء مثال الاول حمل العرضيات ومثال الثاني حمل الذاتيات وحمل الموجود على الممكنات من قبيل الاول
وعلى الواجب من قبيل الثاني فالنزاع في كون الوجود عيناً او زائداً يرجع الى كون حمل الوجود من قبيل الثاني او الاول
ونحن نقول اذا كان حمل الموجود على السواد مثلاً مثل حمل الانسان على زيد بان يكون خصوصية ذات الموضوع كافية في
صدق الحمل كان حمل الموجود عليه واجباً وحمل نقيضه عليه ممتنعاً فلم يتحقق الامكان الذاتي وكذا حمل الموجود عليه يكون
ضرورياً فلا يكون مفيداً وكذا كان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد ولما فرغ المصنف عن ذكر الادلة على
زيادة الوجود اراد الاشارة الى الجواب عن استدلال القائلين بعينية الوجود فلنذكر اولاً ادلتهم مع ما اجاب القوم
عنها قال شارح المقاصد احتج القائلون بكون الوجود نفس الماهية بوجوه حاصلها انه لو لم يكن نفس الماهية و
وليس جزء منها بالاتفاق لكان زائداً عليها قائماً بها قيام الصفة بالموصوف فتحقيق قيام الشيء بالشيء فرع ثبوتهما في انفسهما
لان ما لا كون له في نفسه لم يكن محلاً ولا في محل وهذا بالنظر الى الوجود والماهية ممتنع اما من جانب الماهية فلانها لو تحققت
محلاً للوجود فتحققها اما بذلك الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود المعروض على العارض واما بوجود
اخر فيلزم تسلسل الوجودات ضرورة ان هذا الوجود ايضاً عارض يقتضي سابقية وجود المعروض واما من جانب
الوجود فلانه لو تحقق والتقدير ان تحقق الشيء وجوده زائد عليه تسلسلت الوجودات فباعتبار الوجود والعدم في
كل من المعروض والعارض يمكن الاحتجاج على امتناع زيادة الوجود على الماهية باربعة اوجه الاول انه لو قام بها
وهي بعد لم توجد معدومة لزم قيام الوجود بالمعدوم وفيه جمع بين معنى الوجود والعدم وهو تناقض الثاني انه لو
قام بها لزم سبقها بالوجود كما في سائر المعروضات فان كان ذلك الوجود هو الوجود الاول لزم الدور وان كان غيره
لزم التسلسل وقيل هذا التسلسل مع امتناعه يستلزم المدعى وهو كون الوجود نفس الماهية لان قيام جميع الوجودات العارضة
بالماهية يستلزم وجوداً لها غير عارض والا لم يكن الجميع جميعاً وفيه نظر لانا لا نم على تقدير التسلسل تحقق جميع لا يكون وراءه
وجود اخر بل كل جميع فرضت فعروضها بواسطة وجود اخر عارض لان معنى هذا التسلسل انها الوجودات الى وجود لا يكون
بينه وبين الماهية وجود اخر واقول يمكن دفعه بان جميع الوجودات الغير المتناهية الملحوظة اجمالاً لا جميع متحقق على فرض
تحقق التسلسل ولا يمكن ان يكون وراءه وجود اخر اذ لا يمكن ان يكون وراء غير المتناهي شيء بالفعل الثالث ان وجود الشيء
لو كان زائداً عليه لما كان الوجود موجوداً لامتناع التسلسل بل معدوماً وفيه اتصاف الشيء بنقيضه وكون ما لا ثبوت
له في نفسه ثابتاً في محله الرابع انه لو قام بالماهية لكان موجوداً ضرورة امتناع اتصاف الشيء بنقيضه وان يثبت
في المحل ما لا ثبوت له في نفسه فنقل الكلام الى وجوده ويتسلسل لان التقدير ان وجود كل شيء زائد عليه ثم قال
والتحقيق يقتضي رد الوجوه الاربعة الى وجهين بطريق الترديد في الوجود والعدم في جانبي المعروض والعارض
تقرير الاول انه لو قام بالماهية فالماهية المعروضة اما معدومة فيتناقض واما موجودة فيدور او يتسلسل وتقرير
الثاني ان الوجود العارض اما معدوم فيتصف الشيء بنقيضه ويثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه واما موجود
فيزيد وجوده عليه ويتسلسل الوجودات ثم قال والجواب اجمالاً ان معنى زيادة الوجود على الماهية وقيامه بها انما
هو بحسب العقل بان يلاحظ كل منهما من غير ملاحظة الاخر وبعبارة الوجود معنى له اختصاص ما بالماهية لا بحسب

الخارج بان يقوم الوجود بالمهية قيام البياض بالجسم ويلزم المحالات واما نقضا فعن الاول بان قيامه بالمهية من حيث هي هي لا بالمهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالمهية الموجودة ليلزم التعدد او التسلسل فان قيل ان اريد بالمهية من حيث هي هي ما لا يكون الوجود او العدم نفسها او جزئها على ما قيل فغير مفيد لان العروض كاف في لزوم المحالات وان اريد بها ما لا يكون موجودا ولا معدوما الا بالعرض ولا بغيره فالتناقض فيها لازم لان اللاوجود نقيض للوجود بلا نزاع قلنا المراد بها ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما في الخارج فانه يقبل عدم الانفكاك عن احدهما كافي في لزوم المحال لا بتران قارن العدم فتناقض او الوجود فتعدد او تسلسل قلنا قيام الوجود بالمهية امر عقلي ليس كقيام البياض بالجسم فيلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي ولا استحالة فيه لجواز ان يلاحظ وحدها من غير ملاحظة وجودها خارجا وذهنا وتكون لها وجود ذهني بلا ملاحظة العقل فان هذا الاعتبار غير اعتبار العدم وان اعتبر العقل وجودها الذهني لم يلزم التسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار واما القانون بنفي الوجود الذهني فجوابهم الامتناع على منع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود على الاطلاق وانما ذلك في عوارض الوجود دون عوارض المهية وعن الثاني انا نختار ان الوجود موجود ولا نسلم لزوم التسلسل وانما يلزم لو كان وجوده ابتداء زائدا عليه وليس كذلك بل وجوده عينه وانما النزاع في غيره والادلة انما اقيمت عليه وتحقيق ذلك انه لما كان تحقق كل شيء بالوجود فبالضرورة يكون تحققه بنفسه من غير احتياج الى وجود اخر يقوم به كما انه لما كان التقدم والتاخر فيما بين الاشياء بالزمان كان فيما بين اجزائه بنفسه من غير افتقار الى زمان اخر فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى له سوى ما يكون تحققه بنفسه قلنا لا فان معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل للشيء اما من ذاته كما في الواجب او من غيره كما في الممكن لم يفتقر تحققه الى وجود اخر يقوم به بخلاف الانسان فانه انما يتحقق بعد تاثير الفاعل بوجود يقوم به عقلا او نختار ان الوجود معدوم ولا يلزم منه اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى صدقه عليه لان نقيض الوجود هو العدم واللاوجود لا اللاموجود والمعدوم فغاية الامر انه يلزم ان الوجود ليس بذي وجود كما ان السواد ليس بذي سواد والامر كذلك ولا يلزم منه ان يتحقق في المحل ما لا تحقق له في نفسه لما عرفت من ان قيام الوجود بالمهية ليس بحسب الخارج كقيام البياض بالجسم بل بحسب العقل فلا يلزم الا تحققه في العقل قال وقد يجاب عن الاول بانه منقوض بالاعراض القائمة بالمحال كسواد الجسم فان قيامه اما بالجسم الاسود فيدور او يتسلسل واجتماع المثلين او اللااسود فتناقض وهو ضعيف لان قيامه بجسم اسود به لا بسواد قبله ليلزم المحال وطريانه على محل بصير خالي الطرفين عن السواد من غير تناقض ولا كذلك حال الوجود مع المهية لان الخصم يدعي ان تقدم المعروض على العارض بالوجود ضروري فلا يصح قيام الوجود بمحل موجود بهذا الوجود فلا محيص سوى المنع والاستناد بان ذلك انما هو في العرض الخارجي كسواد الجسم وهذا ليس كذلك وعن الثاني بان الوجود ليس بموجود ولا معدوم وهو ايضا ضعيف لما مر من نفي الواسطة انتهى اقول وبما عندنا قال المصنف والوجود لا يرد عليه القسمة وما يتعلق بذلك هذا واذا تحقق جميع ما ذكرنا فقوله وقيامها بالمهية من حيث هي اشارة الى الجواب عن استدلال الخصم من جانب المهية بان الوجود لو كان زائدا على المهية قائما بها فاما ان يقوم بالمهية الموجودة فيلزم كون المهية موجودة قبل وجودها او بالمهية المعدومة فيلزم اجتماع النقيضين والجواب بمنع الحصر اي لا نسلم ان قيام الوجود اما بالمهية الموجودة او بالمهية المعدومة بل قيامه انما هو بالمهية من حيث هي لا من حيث هي موجودة ولا من حيث هي معدومة وقد يقرر دليل الخصم بان قيامه بها اما في زمان وجودها فتحصيل الحاصل او في زمان عدمها فاجتماع النقيضين فلا يمكن منع الحصر ولا يلزم الواسطة بل نختار ان القيام في زمان

في زيادة الوجود على الماهية

وجودها بهذا الوجود لا بوجود آخر ليلزم تحصيل الحاصل وقوله فزيادته في التصور اشارة الى الجواب عن استدلال من
جانب الوجود على سبيل التفريع على الجواب عن الاستدلال الاول اعلم انا اذا قلنا ان الوجود انما يقوم بالمهية من حيث هي لا من حيث
هي موجودة ولا من حيث هي معدومة وهذه الحيثية اعني العراء عن الوجود والعدم انما تثبت للمهية في العقل لا في
الخارج ضرورة كونها في الخارج غير منفكة عن احدهما اصلا فزيادة الوجود على المهية وعروضه لها انما يكون في
التصور لا في الخارج فلا يلزم من كون الوجود في الخارج وزيادة وجوده عليه التسلسل المحال بل الوجود ليس الا في الذهن
وكونه في الذهن وجود زائد عليه لكن في الذهن ايضا وهكذا كلما اعتبره العقل ولا يلزم التسلسل المحال لانقطاعه بانقطاع
الاعتبار ثم علم بلتفت المصنف الى الجواب الذي ذكره شارح المقاصد من كون وجود الوجود في الخارج عين الوجود لكونه خلاف
الواقع لا بطال التفريع بدلالته على ان قيام الوجود بالمهية من حيث هي علة لكون زيادته في التصور لا في الخارج الحال ان
المهية من حيث هي موجودة في الخارج ان كانت هذه الحيثية ثابتة لها في العقل لا في الخارج فاذا كانت موجودة في الخارج
جاز ان يثبت لها شيء في الخارج كما ان الجزئي الحقيقي لما كان موجودا في الخارج جاز ان يعرضه الاعراض الخارجية وان كانت
الجزئية انما تثبت له في العقل وايضا منقوض بقيام الاعراض بمحالها فان البياض مثلا ليس بقائم بالجسم الابيض ولا بالجسم اللاابيض
بل قائم بالجسم من حيث هو وهذه الحيثية انما تثبت له في العقل لانا نقول قولنا المهية من حيث هي مركبة من موضوع هو المهية ومن
صفة هي الحيثية ثابتة لها في العقل هو ان الموجود في الخارج انما هو الموصوف فقط واما الموصوف مع الصفة فانما هو موجود
في العقل فقط فالمهية من حيث هي موجودة لانها موجود من حيث هي وتعرف ما بينهما اذا عرفت ذلك فاذا ثبت للموصوف
باعتبار الصفة التي لا توجد الا في العقل امر لا يمكن ان يكون ثبوت ذلك الامر له الا في العقل لان ما ثبت له ذلك الامر
ليس الا في العقل وكذا الحال في الجزئي الحقيقي فان الاعراض الخارجية انما تعرض لذات الجزئي الموجودة في الخارج لا لها مع وصف
الجزئية الثابتة لها في العقل ولو ثبت لها مع ذلك الوصف لزم بالضرورة ان يكون ثبوتها لها في العقل لا في الخارج و
النقض غير وارد لان الحيثية اذا اعتبرت بالقياس الى متقابلين غير صفتي الوجود والعدم لا يجب كونها غير ثابتة الا في
العقل فان الجسم من حيث هو بالقياس الى السواد والبياض اعني لا من حيث هو اسود او ابيض ليس بابيض واسود في الخارج
لكنه موجود في الخارج من هذه الحيثية اعني لا من حيث هو اسود او ابيض ضرورة كون الموضوع متقدما بالوجود على
السواد والبياض العارضين له فهذه الحيثية ثابتة له في الخارج لا في العقل فان قيل ان لم يثبت للمهية كون في الخارج
كانت غارية عن الكون فيه فتكون معدومة فيه وان ثبت لها في الخارج كون ولا شك ان الثابت للشيء في الخارج
غير ذلك الشيء في الخارج فيكون ممتازا عنه فيه فليس عين المهية ولا جزءها فهو زائد عليها في الخارج قلنا لا يلزم من زيادته
عليها في الخارج انفراد كل منهما بوجود اذ لا يلزم من زيادة المقبول على القابل في الخارج ان يكون المقبول موجودا
بوجود مغاير لوجود القابل بل قد يوجدان بوجود واحد كالوجود والمهية فان الوجود موجود بنفسه والمهية موجودة به لما
عنه المحقق الشريف بانا اذا قلنا زيد موجود في الخارج فقولنا في الخارج ان اعتبر له زيد كان ظرفا لوجوده وان نسب الوجود
كان ظرفا لنفسه لا لوجوده ثم ان الموجود في الخارج بلا ارتياب هو ما كان الخارج ظرفا لوجوده كزيد في مثالنا واما الذي
وقع الخارج ظرفا لنفسه كالوجود في مثالنا فلا نجزم بكونه موجودا من الموجودات فانا قلنا لا اشتباه في ان زيدا موجود
في الخارج اما ان وجود زيد موجود في الخارج فليس مما لا يشك فيه فوقوع الخارج ظرفا لنفس شيء لا يستلزم وقوعه
ظرفا لوجود ذلك الشيء فلا ترى ان قولك زيد متصف بالسواد في الخارج صادق قطعا وقد وقع الخارج هنا ظرفا لنفس
الاتصاف وان قولنا اتصاف زيد موجود في الخارج ليس بصادق اصلا كيف والسلوب والنسب الخ لا وجود لها في الخارج

المسئلة الثالثة

ابدا اثبتنا بعض الخارج ظرفا لها انفسها لا لوجودها قلنا اذا تمهد هذا فنقول المهية اذا كانت في الخارج يثبت لها في
نفس الامر الكون في الخارج على ان الخارج ظرف لنفس الكون ولا يجوز ان يقال ثبت لها في الخارج الكون على ان يكون
الخارج ظرفا لثبوت الكون وذلك لان ثبوت الشيء للآخر في الخارج بمعنى اتصاف الآخر به في الخارج وان لم يقتض وجود
ذلك الشيء في الخارج لجواز اتصاف الموجودات الخارجية في الخارج بالامور العدمية لكنه يقتضي وجود ذلك الآخر
في الخارج للمهية بداهة فان الشيء ما لم يثبت في الخارج اولا لم يتصور اتصافه فيه بمفهوم سواء كان وجوديا او عدميا فلو
كان الكون ثابتا في الخارج للمهية لكانت قبل ثبوته لها ثابتة فيه فكان لها قبل قيام الكون بها في الخارج كون آخر
وهو باطل فنقول انه لم يثبت للمهية كون في الخارج كانت معدومة فيه موجودة بها وان لم يثبت لها في الخارج كون لكن
يثبت لها في حد نفسها الكون الخارجي فيكون موجودة فيه لما عرفت من ان الموجود الخارجي ما يكون الخارج ظرفا لوجوده
ولا يلزم من ذلك ان يكون ظرفا لوجود وجوده حتى يكون وجوده موجودا خارجيا ولا ان يكون ظرفا لاتصافه بالوجود
فيلزم كون الموصوف ثابتا فيه قبل الاتصاف به فظهر ان الوجود الخارجي لا يكون موجودا في الخارج الا لقيامه في الخارج بالمهية
فكان لها قبل قيامه بها وجود آخر ضرورة انما يقال من ان قيام كل صفة في الخارج بموصوفها فرع على وجود موصوفها فيه في
الصفة التي هي الوجود فان الامر فيها بالعكس ليس بشيء لان البديهة لا تفرق في ذلك بين صفة وصفة نعم يشهد بان قيام
صفة الوجود بموصوفها لا يجوز ان يتوقف على وجوده فوجب ان لا يكون قيامه بها قياما خارجيا على نحو قيام البياض
بالجسم لا ان يستثنى من تلك القاعدة البديهية وكذا ما يقال من ان الوجود موجود في الخارج بذاته لا بوجود زائد على ذاته
وان غير الوجود موجود بالوجود لا بذاته وذلك لان الوجود هو التحقق وما هو عين التحقق لا يحتاج في كونه متحققا الى
تحقق آخر بل هو متحقق بذاته وما عدا التحقق يحتاج في كونه متحققا الى انضمام التحقق اليه ويمثل ذلك بالضوء فانه مضيء
بذاته لا بضوء زائد على ذاته في نفس الامر وما عداه مضيء بالضوء لا بذاته ليس مما يعول لما حققنا من ان الوجود لو كان
موجودا في الخارج لكان قيامه بالمهية فيه فيلزم ان يكون لها قبل قيامه بها فيه وجود آخر فيه ولما قيل عليه من ان اتصاف
الشيء بنفسه في نفس الامر غير معقول الا اذا اعتبر هناك تغاير اعتباري فيكون الاتصاف اعتباريا لا بحسب نفس الامر فوجود
المهية في الخارج وجود خارجي لا موجود خارجي وكان الضوء في نفسه لا انه مضيء في نفسه فان قلت اذا لم
يتصف الشيء بنفسه في نفس الامر كان مسلوبا عن نفسه في نفس الامر والا لارتفع النقيضان قلت ان السلب فرع تصور الايجاب
بحيث لا يتصور ايجاب لا يتصور سلب ليس ذلك من ارتفاع النقيضين في شيء وانما ارتفاع النقيضين ان يتصور نسبة
لا يصدق ايجابها ولا سلبها وههنا لا يمكن ان يتصور نسبة انتهى كلام الشريف فان قيل قولكم ثبوت الشيء للشيء فرع
على ثبوت المثبت له منقوض باتصاف الهيولى بالصورة فان الهيولى متأخرة عن الصورة بالوجود لكونها شريكة لعلة الهيولى
ايضا لو صح ذلك لزم ان لا يصح اتصاف المهية بالوجود في التصور ايضا لانه يلزم كونها موجودة مرات غير متناهية ولو اجيب
بان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية لكون الوجود اعتباريا والمتناع كون المهية متصفة بالوجود في الخارج ايضا
لانه وان توقف على كون المهية قبل كل وجود موجودة بوجود آخر ويتسلسل لكن ذلك ايضا تسلسل في الاعتباريات
لكون الوجود الخارجي اعتباريا غير موجود في الخارج على ما ذكرتم قلنا اما الاول فمدفوع بان اتصاف الهيولى انما هو
بالصورة المعينة والتي شريكة لعلة الهيولى هي صورة ما فلا منافاة واما الثاني فبان مرادنا من كون اتصاف
المهية بالوجود عقليا لا خارجيا هو ان الوصف اعتباري وليس بموجود في الخارج لا انه ليس بخارجي قديم فنا الفرق بينهما
ان الاتصاف ذهني والوصف خارجي كما ان الوصف اعتباري فالاتصاف ذهني ولو فرضنا الوجود موجودا

تذنيب في الخارج فالتسلسل اللازم هناك ليس تسلسلا في الاعتبارات

مذهبه في زيادة الوجود للماهيات بحيث يرجع الى مذهب الجمهور فقال شارح المقاصد ما حاصله انا في المواقف ذكرنا لكن بان وجود الشيء ليس نفس ذاته لا يفيد سوى ان ليس المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء من غير دلالة على الزيادة ثم برقيام العرض بالمحل فان هذا مما لا يقبله العقل وان وقع في كلام الامام وغيره واذا كان القائلون بان وجود الشيء نفس ذاته لا يفيد سوى ان ليس للشيء هوية والعارض المسمى بالوجود هوية اخرى قائمة بالاول بحيث يجتمعان اجتماع البياض والجسم من غير دلالة على ان المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء فهذا ابعد هو البيان فاذن لا يفهم من كلام الفريقين ولا يتصور من المنصف خلاف في ان الوجود زائد على الماهية ذهنا اي عند العقل بحسب المفهوم والتصور بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الوجود دون الماهية والماهية دون الوجود لا عينا اي بحسب الذات والهوية بمعنى ان لكل منهما هوية متميزة يقوم احدهما بالاخرى كبياض الجسم فعند تحرير البحث قد بان ان المراد الزيادة في المفهوم لا في الهوية ويرتفع النزاع بين الفريقين فان دليل الاشعري لا ينفي زيادته في التصور ودليل الحكماء لا يثبت زيادته في الهوية ويظهر ان القول بكون اشتراك الوجود لفظيا بمعنى ان المفهوم من الوجود المضاف الى الانسان غير مفهوم الوجود المضاف الى الفرس ولا اشتراك بينهما في مفهوم الكون مكابرة ومخالفة لبديهة العقل انتهى اقول الخبير بان صريح مذهب الاشعري هو انه ليس للوجود قيام بالماهية اصلا لا خارجا ولا ذهنا كما هو مقتضى العينية وانه يقتضي بداهته وكلام القوم صريح في ان له قياما بالماهية في العقل فتوهم ابهم بالزيادة فمن اين التوفيق بين المذهبين وايضا القول بالتوفيق انما يتمكن بان ليس للوجود في الخارج هوية ممتازة عن هوية الماهية فقط بل بانه ليس له هوية خارجية اصلا لا ممتازة عن هوية الماهية ولا متحدة معها وبناء ما نقلنا على ان الهوية الواحدة هوية لكلا المفهومين قال في المواقف هذه الوجوه اي الوجوه التي استدل بها القوم انما تفيد تغاير المفهومين دون الذاتين والنزاع انما وقع في تغاير الذاتين فان عاقلا لا يقول مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود بل ان ما صدق عليه السواد هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لهما هويتان متمايزتان يقوم احدهما بالاخرى انه الحق وهو معنى كلام الشيخ الاشعري وهذا كما ترى صريح فيما ذكرنا وفيه انه لو كانت هوية واحدة هوية لمفهومي الوجود والسواد مثلا لكان الوجود ايضا محمولا على تلك الهوية بالمواطاة كالسواد وايضا لم يكن لاحد شك في ان الوجود موجود كما لا شك في ان السواد موجود وايضا يلزم اما ان يكون كل من المفهومين عرضيا لتلك الهوية واما ان لا يكون كل منهما عرضيا لها فعلى الاول يلزم ان لا يكون شيء من الماهيات لشيء من الهويات وهو ظاهر البطلان وعلى الثاني اما ان يكون كل منهما ذاتيا او يكون احدهما ذاتيا والاخر عرضيا فاما الاول فاما ان يكون كل منهما تمام الماهية او كل منهما بعض الماهية او احدهما تمام الماهية والاخر بعض الماهية فعلى الاول يلزم ان يكون للهوية الواحدة ذات تمام الماهية وعلى الثاني ان لا يكون شيء من الماهيات تمام الماهية لشيء من الهويات وعلى الثالث ان يكون اما الوجود جزء للماهية او الماهية جزء الوجود واما الثاني فيلزم ان يكون احدهما ذاتيا والاخر عرضيا فاما ان يكون تلك الهوية بعينه ما هو هوية للذاتي هوية للعرضي ايضا فيلزم ان لا يكون فرق بين الذاتي والعرضي كما لا يخفى او يكون ما هو هوية للذاتي غير ما هو هوية للعرضي فيكون هويتين في الحقيقة لا هوية واحدة فليتفطن هذا ثم ان صاحب المواقف زعم ان النزاع راجع الى النزاع في الوجود الذهني فمن اثبته قال بالزيادة عقلا بمعنى ان في العقل امرا هو الوجود وآخر هو الماهية ومن نفاه اطلق القول بانه نفس الماهية لانه لا تغاير ولا تمايز في الخارج وليس وراء الخارج امر يتحقق فيه احدهما بدون الاخر فيتحقق التمايز واورد عليه شارح المقاصد بانه لا نزاع للقائلين بنفي الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعتباريات والمعدومات والممتنعات ومغايرة بعضها للبعض بحسب المفهوم وانما نزاعهم في كون تعقل بحصول شيء في العقل وفي اقتضائه الثبوت

المسئلة الثالثة

الوجود الواجبي

واحدا والثاني لزم

كون الواجب مقوم ذاتاًيته

غير الوجود عن ذاتيات متعددة

متخالفة وقد ثبت ان لا ماهية له تعالى

سوى الانية والثالث انه كيف يكون الوجود

في الجملة لا يتجه لهم بمجرد نفي الوجود الذهني نفي التغاير بين الوجود والمهية في التصور بان يكون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الاخر ونفي الاشتراك المعنوي بان يعقل من الوجود معنى كلي مشترك بين الوجودات كما لا ينفي تغاير مفهوم الانسان ومفهوم الفرس وكذا مفهوم الامكان ومفهوم الامتناع ولا اشتراك كل من ذلك بين الافراد بل غاية الامر انهم لا يقولون الوجود زائد في العقل والمعنى الكلي المشترك ثابت عنه بل يقولون انه مشترك عقلا وفي التعقل بمعنى ان العقل يفهم من احدهما غير ما يفهم من الاخر وبدرك منه معنى كليا مصدقا على الكل ولهذا اتفق الجمهور من القائلين بنفي الوجود الذهني على ان الوجود مشترك معنى وزائد على المهية ذهنا بالمعنى الذي ذكرنا

نقل مقال وتقرير اشكال

المشهور ان الوجود المطلق اعني هذا المفهوم البديهي الذي ثبت اشتراكه معنى بين المهيات وزيادته عليها في التعقل مفهوم كلي له افراد عارضة للمهيات متماثلة او مختلفة وتلك الافراد انما تعرض المهيات في العقل وذلك المفهوم الكلي المسمى بالوجود المطلق عارض لتلك الافراد المسماة بالوجودات الخاصة وان الخلاف المشهور بين الحكماء والمتكلمين في عينية الوجود للواجب وزيادته عليه انما هو في الوجود الخاص لا في الوجود المطلق اذ هو زائد في الجميع عند الجميع ناهيك فيما ذكرنا من زيادة الوجود على المهية ذهنا انما هي في الممكن واما في الواجب فعند المتكلمين له حقيقة غير مدركة للعقول مقتضية بذاتها لوجودها الخاص المغاير لها بحسب المفهوم دون الهوية كما في الممكنات وعند الحكماء فله حقيقة وجود خاص قائم بذاته ذهنا وعينا من غير افتقار الى فاعل يوجدها ومحل يقوم به في العقل وهو مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في كونه معروضا للوجود المطلق ويعبرون عنه بالوجود البحت وبالوجود بشرط لا بمعنى انه لا يقوم بمهية ولو في العقل كما في الممكنات وقال بعضهم ذهب جمهور المتكلمين الى ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الوجودات وذلك المفهوم الواحد يتكثر ويتعين حصصا باضافته الى الاشياء كبياض هذا الثلج وذاك وذلك وجودات الاشياء هي هذه الحصص مع ذلك المفهوم الداخل فيها خارجة من ذوات الاشياء زائدة عليها ذهنا فقط عند محققيهم وذهنا وخارجا عند الاخرين وحاصل مذهب الحكماء ان للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات والوجودات حقايق مختلفة متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة لتكون متماثلة متفقة الحقايق ولا بالفصول لتكون الوجود المطلق جنسا بل هو عارض لازم لها ككون الشمس ونور السراج فانهما مختلفان بالحقيقة واللوازم ومشتركان في عارض النور وكذا بياض الثلج والعاج الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الممكن واقسام العرض توهم ان تكثر الوجودات وكونها حصصا انما هو بمجرد الاضافة الى المهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذلك ونور هذا السراج وذاك وليس كذلك بل هي حقايق مختلفة مندرجة تحت هذا المفهوم الخارج عنها العارض لها واذا اعتبر تكثر ذلك المفهوم وصيرورته حصصا باضافته الى المهيات فهذه الحصص ايضا خارجة عن تلك الوجودات المخالفة فهنا امور ثلثة مفهوم الوجود وحصصه المتعينة باضافته الى المهيات والوجودات الخاصة المتخالفة الحقايق فمفهوم الوجود ذاتي داخل في حصصه وهما خارجان عن الوجودات الخاصة والوجود الخاص عين الذات في الواجب وخارج ايضا في ما سواه انتهى كلامه وبالجملة كتب الجماعة مشحونة بهذا الذي ذكرنا من كون الوجود المطلق مفهوما كليا له افراد متكثرة بحسب تكثر المهيات وبنوا عليه كثيرا من المسائل ولعمري ان ذلك من اعظم المشكلات كيف تذعن كافتهم بان الوجود ليس الا نفس تحقق المهية لا ما به يتحقق المهية وتشاجر عن غيرهم في كلام المصنف ره ومذهب طائفة ان التحقق والكون مفهوم واحد بديهي التصور فلو كان للوجود فرد خاص يكون هو ايضا نفس تحقق المهية المخصوصة لا ما به يتحقق المهية المخصوصة وكل ما يفرض تحقق لا يمكن ان يكون لخصوصيته في نفس التحقق واحد جميع التحققات ولا يمكن ان يخصص الا بان يكون تحقق هذه

قولنا واما عليها ذهنا فقط لا يخفى عليك انه اذا كان وجود شيء بمنزلة هذا المفهوم المضاف الى الشيء الذي يعتبر عنه بحصته من الوجود المطلق الا بخصوصية لانه واحد من الوجود او متعدد حقيقة انما يكون بتعدد الاضافة وتعدد لما انما يكون فيما لم يكن فيه بتعدد المضاف اليه اذ المفروض ان المضاف واحد واذا كان المضاف اليه

[illegible]

وان كانت في كثرة من ... اليها حتى ترتفع ...

افراده متحابا الى الحيثية التعليلية وعلى هذا المعنى يرجع

هذا القول الى قول المشائين ومنها ان افراد الوجود كثيرة وبعضها

الموجودة في الخارج متعددة

حسب تعدد الموجودات الخارجية

[illegible]

الوجود في الاصل الحقيقي ومن وحدته الوحدة الشخصية لا الانبساطية

ومن الموجود الواحد الواجد لتلك الاصول والفرق بين هذا الوجه

وسابقه بين اذ المراد من الوحدة على التوجيه السابق هي الوحدة الانبساطية

وعلى هذا الوحدة الشخصية والوجود على الاول مشكك وان كان تشكيكه وراء

التشكيك الواقع في المفاهيم وعلى الثاني ليس له تعدد حتى يكون متواطيا او مشككا

وتصحيح هذا التوجيه حقا كان ام باطلا منعقد ارسيه بهذه الورقة ان المصداق

بالذات لكل مفهوم ما ينتزع منه ذلك المفهوم مع عزل النظر عن ...

وان كان الوجود

كثيرة ومتفاوتة بالشدة والضعف

وغيرها من انحاء التشكيك في الموجود

متعددة وافراد الموجود بمعنى ... العدد

فوق الاحصاء من حيث العدد والكثرة الواقعية

وليس هنا المجال للتوضيح فوق ما سطرناه والاستشهاد

القائلين بوحدة الوجود

في ان مرادهم ما ذكرتم ... تطبيق

مع الآيات والآثار المروية عنهم

فراجع ... بان تحقيق المقام من مزال الاقدام

هذا ما عندنا من التوجيهات للقول بوحدة الوجود وفي كلمات

القائلين بها نقاط وشواهد كثيرة على ارادة هذا المعنى ...

غير ذلك عن ما عرفت كما تقدم ان الوجود والموجود واحد في نظر ...

العارف المشاهد للاشياء على نحو المرآتية مع ملاحظة كثرة

... والمراقبة على شرايعها واحكامها كما قال رئيس ...

الموجود

ويعقوب ...

وامام العارفين امير المؤمنين (ع)

واخبر عن حاله ومشاهدته ما رايت

شيئا الا وقد رايت الله قبله او معه ...

وقال (ع) ولو انكم ادليتم بحبل الى الارض السفلى لهبط

على الله قال (ع) ان الله تجلى لعباده من غير ان رأوه واراهم

نفسه من غير ان يتجلى لهم ... وقال (ع) في دعاء عرفة ايكون لغيرك من الظهور

ما ليس لك ... وقال (ع) متى غبت

حتى تحتاج الى دليل يدل عليك

عميت عين لا تراك ولا تزال

عليها رقيبا وقال (ع) تعرفت الي في كل

شيء فرأيتك ظاهرا في كل شيء وانت الظاهر لكل شيء وقال الصادق (ع)

ان المؤمنين ليرونه ... في الدنيا قبل يوم القيامة الست تراه في وقتك

هذا ... وفي التوحيد عن الكاظم (ع) ليس بينه وبين خلقه حجاب غير خلقه ...

فقد ... او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد ...

امتنع عنها ظاهره وغيب غائب في ظهوره لا يحجبه البطون عن الظهور ...

وقال الرسول (ص) ظاهره موصوف لا يرى وباطنه موجود لا يخفى

يطلب بكل مكان ولم يخل منه مكان حاضر غير محدود وغائب ...

[illegible]

والصلوة على نبيه المحمود وعلى آله واصحابه
وبعد فان مسألة امر الوجود امر مع كونه
شع فيه اختلاف الآراء فانفس بحض مع
ان اكتب وجيزة لضبط تلك
الاقوال فاقول وعليه التكلان
اجابة لدعوة ذلك البعض من
الاخوان انه قد ذهب جماعة لا الى
الوجود مشترك لفظي يطلق عليه وهؤلاء فرقتان
ففرقة منهم يقولون ان الوجود مشترك لفظي في جميع

لما قال السيد
الشريف في حاشية الشوارق
ومنهم من قال ان له افراد متعددة
كلها موجودة في
الخارج بالاصالة
والماهيات ثابتة
لها متحدة معها وفرقوا
فرقتين فمنهم من يقول

التشكيك وبعبارة اخرى
للوجود ما هو موجود عنده
هؤلاء الا كلي حقيقة
واحدة تقابل
الماهيات والعدم
يعبر عنها الطارد
للعدم اي العدم يعبر عنه
بطارد الوجود بالذات و
الماهية بالعرض
الوجود
٨

المضافة الى الماهيات بحيث يكون المضاف اليه خارجا
والاضافة معتبرة على نحو التقييدية ام لا
التقييدية والمراتبة المختصة حتى لا يلزم
تسلسل الفرد على الفرد
مقامه وليس للوجود فرد على
هذه الطريقة اصح حتى في الواجب
فهو عندهم حقيقة مجهولة الكنه ينتزع منها مفهوم الوجود بلا
وجه بخلاف الممكنات فان ماهياتها معلومة الكنه واما
فينتسب الوجود منها بعد جعل الواجب

كون الحقيقة عين ذاته كان ممكنا والفرق ثابت بين كلمات
حقيقة من حيث هي هي صرفا وبين اخذها مطلقة والحكم يختلف
بحسب الاختلاف فحقيقة الوجود اذا اخذت من حيث هي هي مع عدم اعتبار
مغايرها معها صرفة فخالصة عن جميع الحدود وليس لها مبدء اذ يلزم منه
تقدم الشيء على نفسه واذا اخذت مطلقة اي لا بشرط شيء
٩

والوجودات الامكانية فقراء بذواتها والفقر ذاتها بجهة حقيقتها
في ذاته فكان الفقر بنفسه هو الفقر في نفسه والفقر والغناء متقابلان
فاذا اتى عرفا انه باين المجهول بذاته حيث انه تامة واذ قد جعل عند العقل ان الشي
لا يؤثر فيما يباينه سنخا بحكم تعين شاكلته ولا يصيب من الوجود الصرف العدم
بالذات ولا الماهية از گوزه همان برون تراود که در اوست

في زيادة الوجود على الماهية

ويحقق ذلك وهذا التخصص حاصل بمجرد الاضافة الى ما هو متحقق بذلك التحقق وهذا هو معنى الحصة فليس للوجود الا حصص متكثرة بالاضافة الى الماهيات المتكثرة وهذه الحصص ليست الا نفس مفهوم التحقق مع قيد هذه الاضافة الى الماهية ومفهوم التحقق الذي هو معنى الوجود ليس له قيام حقيقة بالماهية بحسب نفس الامر لا في الخارج ولا في الذهن لانه اعتباري محض ومن انتزاع صرف فما لم يعتبره العقل ولم ينتزعه لا يمكن ان يكون قائما بشيء اذ ليس بشيء الا بعد الانتزاع فاذا انتزعه العقل من الماهية قاما من حيث ذاتها كما في الواجب وباعتبار امر زائد عليها كما في الممكن يعتبره قائما بالماهية والماهية متصفة به وهذا هو المراد من قيام الوجود في القضايا لان هذا قياما حقيقيا بلا اعتبار معتبر اذ لا يتصور ذلك في حق الوجود الذي ليس معناه الا التحقق كما عرفت فهذا هو تقرير الاشكال الوارد على الحكماء وستسمع مقاما نفصيا عن هذا الاشكال وتقرير مذهبهم على وجه يطابق قواعدهم ان شاء الله تعالى هداية قد اشتهر من مشايخ الصوفية القول بوحدة الوجود وان الوجودات بل الموجودات ليست متكثرة في الحقيقة بل هنا موجود واحد قد تعددت شؤونه وتكثرت اطواره ولما كان ذلك بحسب الظاهر وبالمعنى المتبادر مخالفا لما يحكم به بديهة العقل من تكثر الموجودات بالحقيقة لا بمجرد الاعتبار تصدى كثير من المحققين لتوجيه مذهبهم فجماعة ممن لم يخض في التصوف وما اتت في طريق النظر ذهبوا الى ان مرادهم من الوجود الواحد هو حقيقة الوجود العام البديهي اعني ما هو معروض له حقيقة ولكن لا بشرط التعين واللاتعين فانه هو الواجب تعالى كما ان واجب الوجود عند الحكماء هو تلك الحقيقة ولكن بشرط اللاتعين فقال بعضهم كما انهم يجوزون بكون هذا المفهوم العام زائدا على الوجود الواجب على الوجودات الخاصة الممكنة على تقدير كونها حقائق مخالفة يجوزون بكون زائدا على حقيقة واحدة مطلقة موجودة هي حقيقة الوجود الواجب تعالى كما ذهب اليه الصوفية القائلون بوحدة الوجود ويكون هذا المفهوم الزائد امرا اعتباريا غير موجود الا في العقل ويكون معروضه موجودا حقيقيا خارجيا هو حقيقة الوجود والتشكيك الواقع فيه لا يدل على عرضيته بالنسبة الى افراده فانه لم يقم البرهان على امتناع الاختلاف في الذاتيات وقوى ما ذكروه انه اذا اختلف الماهية والذاتي في الجزئيات لم يكن ماهيتها واحدة ولا ذاتيها واحدا وهو منقوض بالعارض فانه بعض الاختلاف بنفس الماهية كالذراع والذراعين من المقدار لا يوجب تغاير الماهية ونقل عن بعضهم انه اذا اختلف حقيقة بكونها في شيء اقوى واقدم واشد واولى فكل ذلك يرجع عند المحققين الى الظهور دون تعدد واقع في الحقيقة الظاهرة اية حقيقة كانت من علم او وجود او غيرهما فقابل يستعد لظهور الحقيقة من حيثها اتم منها من حيث ظهورها في قابل اخر مع ان الحقيقة واحدة في الكل والمفاضلة والتفاوت واقع بين ظهوراتها بحسب الامر المظهر المقتضي لتعين تلك الحقيقة تعينا مخالفا لتعينها في امر اخر فلا تعدد في الحقيقة من حيث هي ونقل عن بعضهم قال ان مستند الصوفية فيما ذهبوا اليه هو الكشف والعيان لا النظر والبرهان فانهم لما توجهوا الى جناب الحق سبحانه بالتعرية الكاملة وتفريغ القلب بالكلية عن جميع التعلقات الكونية والقوانين العلمية مع توحيد العزيمة ودوام الجمعية والمواظبة على هذه الطريقة بدون فترة ولا تقسيم خاطر ولا تشتت عزيمة من الله سبحانه عليهم بنور كاشف يريهم الاشياء كما هي وهذا النور يظهر في الباطن عند ظهور طور وراء العقل ولا تستبعدن وجود ذلك فوراء العقل اطوار كثيرة بكاد لا يعرف عددها الا الله سبحانه ونسبة العقل الى ذلك النور كنسبة الوهم الى العقل وكما يمكن ان يحكم العقل بصحة ما لا يدركه الوهم كوجود موجود مثلا لا خارج العالم ولا داخله كذلك يمكن ان يحكم ذلك النور الكاشف بصحة بعض ما لا يدركه العقل كوجود حقيقة مطلقة محيطة لا يحصرها التقييد لا يقيدها التعين بمراتب وجود حقيقة كل شيء من هذا القبيل فان كثيرا من الحكماء والمتكلمين ذهبوا الى الوجود الكلي الطبيعي في الخارج والمقصود هنا دفع الاستحالة العقلية والاستبعادات

المسئلة الثالثة في زيادة الوجود على الماهية

العاجزة عن هذه المسئلة لا اثباتها بالبراهين والادلة فان ادلة الدالة بل الدلائل على وجود الكلي الطبيعي فانما تنبيه
هذا المقام على اليقين بل على الاحتمال فلهذا وقع الاعراض عن ايرادها والاشتغال بما يدل على اثبات هذا المطلب
بعينه فنقول لا شك ان مبدأ الموجودات موجود فلا يخ اما ان يكون حقيقة الوجود او غيرها لا جايز ان يكون غيره
ضرورة احتياج غير الوجود في وجوده الى غيره هو الوجود والاحتياج ينافي الوجوب فتعين ان يكون حقيقة الوجود
فان كان مطلقا يثبت المطلوب وان كان متعينا يمتنع ان يكون داخلا فيه والا لتركب الواجب فتعين ان يكون خارجا
فالواجب محض ما هو الوجود والتعين صفة خارجة له فان قلت لم لا يجوز ان يكون التعين بمعنى ما به التعين
يجوز ان يكون عينه لكن لا يضرنا فان ما به التعين اذا كان ذاته ينبغي ان يكون هو في نفسه غير متعين والا تسلسل
وان كان بمعنى التشخص لا يجوز ان يكون عينه لانه من المعقولات الثانية التي لا يحاذى بها امر في الخارج ثم انه
يخفى على من تتبع معارفهم المشهورة في كتبهم ان ما يحكى من مكاشفاتهم ومشاهداتهم لا يدل الا على اثبات ذات مطلقة
محيطة بالمراتب العقلية والعينية منبسطة على الموجودات الذهنية والخارجية ليس لها تعين يمتنع معه ظهورها
مع تعين آخر من التعينات الالهية والخلقية فلا مانع ان يثبت لها تعين يجامع التعينات كلها لا ينافي
شيئا منها ويكون عين ذاته غير زائد عليه لا ذهنا ولا خارجا اذا تصورها العقل بهذا التعين امتنع عن فرضه
مشتركا بين كثيرين اشتراك الكلي بين جزئياته لا عن تحوله وظهوره في الصور الكثيرة والمظاهر الغير المتناهية
علما وعينا وغيبا وشهادة بحسب النسب المختلفة والاعتبارات المتغايرة انتهى كلامه ولعمري قد بلغ الغاية في تقرير
هذا المطلب لكن عندي فيه انظار كثيرة يحب ان اشير الى بعضها منها ما حدث التشكيك فانه يمتنع في الحقايق والذاتيات
وعلى تقدير تسليم انه تم اتمام البرهان عليه ودفع النقض عنه في موضع يليق به ومع ذلك فليس تعبا دفعها يدعيه
لو لم يكن هناك مانع آخر وسيأتي التحقيق ان شاء الله ومنها ما حدث طورا وراء العقل فانه يمتنع ان يكون طور وراء طور
العقل الا النبوة والرسالة والوحي ولو جاز ذلك لبطلت الشرايع وجميع الاحكام العقلية والنقلية وارتفع
الامان وانسد باب الايمان وليس نتيجة ما ذكر من الرياضة والمجاهدة الا تلطيف السر وتهذيب الباطن
ليسهل النظر وتفرغ الفكر وصفو الذهن فتجرد المعقولات النظرية عن الغواشي الوهمية وتميز المعقول عن
الموهوم وذلك هو معنى الكشف ونور الكاشف بل ان التصوف لا الحكمة المنزهة البالغة الى حد المشاهدة
الثابتة والمكاشفة الكاملة التي هي ارتفاع حجب الاوهام الجزئية والاغشية الحسية عن عين البصيرة العقلية
التي هي حقيقة نور الله الكاشف عن الاشياء كما هي ومنها تجويز كون الوجود الواجب الذي هو اتم انحاء الوجود
فعليته وكما لا على نحو وجود الكلي الطبيعي الكلي تقدير وجوده كما يتوهمه من ادنى ضعفاء الموجودات الغير المستقل
في الموجودية المحتاج الى انضمام التعينات والعوارض المشخصة ومنها نفي كون تعينه عين ذاته تعالى واثبات تعين لا
ينافي التعينات بل يجامعها ويخلطها مع ما هو عين ذاته تعالى وظاهر ان مثل هذه الحالة لا يكون الا من ضعف التعين و
الوجود لا من كماليته وتماميته كما في المجردات العقلية فانها يمتنع ان تختلط لتماميتها مع غيرها فكيف الوجود الواجبي
فالحق في توجيه مذهبهم وتأويل كلامهم في وحدة الوجود ما يؤول الى مذهب الحكماء المتألهين على ما يتحقق
من مذهبهم من كون حقيقة الواجب عين الوجود البحت وعين التعين البحت وعين الفعلية الصرفة وتعينها
ووجودها بنفس ذاتها لا بامر زائد عليها وهي حقيقة الوجود ولا حقيقة لغيرها **نكتة** قال في
شرح المقاصد من العجائب ان الوجود من اختلافات العقلاء فيها بعد اتفاقهم على انه اعرف الاشياء مع ان الغاية

المسئلة الرابعة في الوجود الذهني

من حال الشيء ان تتبع ذاته في الجلاء والخفاء فمنها اختلافهم في انه جزئي او كلي فقيل انه جزئي حقيقي لا تعدد فيه بالذات وانما التعدد في الموجودات بواسطة الاضافات حتى ان قولنا وجود زيد ووجود عمرو بمنزلة قولنا اله زيد واله عمرو وقال الحق انه كلي والوجودات افراده ومنها اختلافهم في انه واجب او ممكن فقد ذهب جمع كثير من المتاخرين الى انه واجب ومنها اختلافهم في انه عرض وليس بجوهر ولا عرض لكونهما من اقسام الموجود وهذا هو الحق ومنها اختلافهم في انه موجود اولا فقيل موجود بوجود هو نفسه فلا يتسلسل وقيل بل اعتباري محض لا تحقق له في الاعيان ومنها اختلافهم في انه نفس الماهية او زايد عليها كما سبق ومنها اختلافهم في ان لفظ الوجود مشترك معنى او لا كما سبق ومنها اختلافهم في انه متواطئ او مشكك وسيجيء وانما اطنبنا الكلام في هذه المسئلة بهذه التعقيبات لكونها من اعظم المهمات

المسئلة الرابعة في اثبات الوجود الذهني اعلم ان الوجود الذي ثبت كونه مقصودا بالبداهة وهو مشترك بين الموجودات قد يقيد بقيد الخارج فيقال الوجود الخارجي او في الخارج ويراد به الوجود العيني والوجود الاصيل وقد يقيد بالذهن فيقال الوجود الذهني او في الذهن ويراد به الوجود الظلي والوجود الغير الاصيل والمراد بالوجود الخارجي هو الوجود الذي اذا اتصف به الشيء يصير بحيث يصح ان يترتب عليه اثاره ولوازمه ويكون الشيء بهذا الاعتبار حقيقة من الحقايق وذاتا من الذوات بمعنى كونه ثابتا مثلا موجودا في الخارج هو ان تكون بحيث يترتب عليه الاضاءة والاحراق فمن هيهنا قيل الوجود الخارجي هو كون الشيء مستتبعا للاثار ومصدرا للاحكام فهذا القسم من الوجود مما لا شبهة فيه ولا نزاع في تحققه والمراد بالوجود الذهني هو وجود وكون للشيء لا يكون الشيء به بحيث يترتب عليه اثاره ولوازمه مع كونه ذا كون وتحقق ما فهذا مما فيه خلاف بين الحكماء والمحققين من المتكلمين وبين غيرهم قال شارح المواقف لا شبهة في ان للنار مثلا وجودا به يظهر عنها احكامها ويصدر عنها اثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في ان لها وهل لها سوى هذا الوجود وجود اخر لا يترتب عليها الاثار والاحكام او لا فهذا الوجود الاخر يسمى وجودا ظليا وذهنيا وغير اصيل وعلى هذا يكون الموجود في الذهن نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية ولهذا قال بعض الفضلاء الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور فقد تحقق محل النزاع بحيث لا مزيد عليه ويوافقه كلام المثبت والنافي كما ستطلع عليه فلا عبرة بما قيل من ان تحريره عسير جدا انتهى كلام شارح المواقف فالى ما ذكرنا اشارة المص بقوله وهو اي الوجود ينقسم الى الخارجي والذهني اي يشمل على قسمين بمعنى ان كلا منهما ثابت متحقق والا اي وان لم ينقسم اليهما ولم يشتمل على المجموع بل كان الواقع هو الخارجي فقط دون الذهني لبطلت الحقيقية اي هذا القسم من القضايا استدل مثبتو الوجود الذهني بوجوه ثلثة الاول ما اشار اليه المص وتقريره يستدعي تقديم مقدمة هي ان القضية قد تؤخذ خارجية وهي التي حكم فيها على افراد موضوعها الموجودة في الخارج محققة كقولنا حركة الفلك اما شرقية واما غربية وقولنا هلكت الماشية وقتل من في الدار وامثال ذلك مما الحكم فيه مقصور على الافراد المحققة الموجودة وقد تؤخذ ذهنية وهي التي حكم فيها على الافراد الذهنية فقط كقولنا الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي اما جنس او فصل والوجود اما مجرد عن الماهية او قائم بها وقد تؤخذ حقيقية وهي التي حكم فيها على الافراد الاعم من النفس الموجودة محققة كانت او مقدرة كقولنا كل جسم متناه او حادث واما مركب او بسيط الى غير ذلك من القضايا المستعملة في العلوم فان الحكم فيها غير مقصور على الافراد المحققة الوجود قطعا اذا عرفت ذلك فنقول قال شارح المقاصد في تقرير هذا الدليل ان القضايا موجبة حقيقية وهي تستدعي

المسئلة الرابعة

وجود الموضوع ضرورة وليس في الخارج اصلا كقولنا العنقا حيوان وعلى تقدير الوجود لا ينحصر الاحكام
في الافراد الخارجية في القضايا المستعملة في العلوم فالحكم على جميع الافراد لا يكون الا باعتبار الوجود
في الذهن انتهى تخصيص الحقيقية بالموجبة الكلية كما ترى وبتبعه المحقق الشريف حيث قال في شرح كلام المصنف
يعني ان الحكم في الحقيقية الكلية على جميع ما هو في نفس الامر فرد للكلي الواقع عنوانا سواء كان ذلك الفرد موجودا
في الخارج او لا فاذا قلت كل مثلث فان زواياه متساوية لقائمتين على انها قضية حقيقية كان الحكم متناولا
لجميع ما صدق عليه في نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على المثلثات الموجودة في الخارج في احد الازمنة بل يتناولها
ويتناول ما عداها مما لم يوجد في شيء من الازمنة اصلا من الافراد التي يصدق المثلث عليها في حد نفسها فظهر ان
الحكم فيها يتناول ما ليس بموجود في الخارج اصلا فلو لم يكن له وجود ذهني لم يصدق الايجاب عليه ضرورة فلو لم
يتحقق الوجود الذهني كانت الاحكام الايجابية الكلية كلها باطلة قطعا انتهى وهذا معنى ما قيل من ان اللازم
مما ذكره بطلان الحقيقية التي لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان كل الحقيقيات الذي هو مقتضاه الكلام الا
ان لا يجعل الموجبة الجزئية داخلة في المدعى بعين تخصيص الدعوى بالموجبة الكلية اقول فظهر من مجموع ما نقلنا
انهم خصصوا الحقيقية بالموجبة الكلية وان المراد من بطلان الحقيقية هو بطلان اعتبارها اي يلزم ان يكون
اعتبار القضية الحقيقية واخذها قضية على حدة باطلا ضايعا بلا فايدة حيث لا تصدق فيما لا وجود لموضوعها
اصلا ويتحصر الحكم فيها على الافراد الموجودة في الخارج فيما كان لموضوعها وجود فتغني القضية الخارجية عن الحقيقية
ويصير اعتبار الحقيقية لغوا محضا والمحقق الدواني حمل البطلان على الكذب فاعترض على هذا الدليل بعد التخصيص
بالكلية بانه على تقدير انحصار الوجود في الخارج لا يلزم كذب الحقيقية الكلية فان معناها على ما علم من تفسير
الحكم على جميع ما هو فرد له بحسب نفس الامر وعلى هذا التقدير يكون جميع الافراد الخارجية جميع ما هو فرد له
في نفس الامر فاذا اتصف جميع الافراد الخارجية بالمحمول صدق الحكم على جميع ما هو فرد له في نفس الامر غاية ما
في الباب ان يكون الحقيقية مساوية للخارجية نعم لو كان معناها الحكم على جميع الافراد الموجودة في الخارج وغير
الموجودة في الخارج لكان يلزم المصادرة كما قيل لكان كما ذكر لكن ليس كذلك على انه لو كان كذلك لم يصدق الحقيقية
فيما ليس له فرد خارجي انتهى اقول الافراد النفس الامرية لا يمكن ان تنحصر في مادة من المواد في الافراد الخارجية
فان المراد من الافراد النفس الامرية ما يكون فرد الماهية مع قطع النظر عن الوجودين مثلا احكام المثلث مطردة على جميع
ما هو فرد الماهية سواء اعتبر موجودا باحد الوجودين او لا كيف وتقرر الماهية متقدمة بالمهية على تقررها بالوجود كما
بين في موضعه والفرد انما يكون للماهية لا للوجود واما ما ليس له فرد خارجي فلا يتحقق هناك الحقيقية بهذا
المعنى بل بمعنى آخر كما اعترف به وتسمع فالدواني معترف بقول المحشي والا لبطلت الحقيقية انه لم يتحقق هذا القسم من
القضية بمعنى انه لا يكون لاعتبارها فايدة فيرتفع هذا القسم بالكلية اقول قد عرفت ان الظاهر من كلام من سبق
ليس الا ذلك فلا وجه للاعتراض عليهم ثم التوجيه بما هو الظاهر من كلامهم ومنها انه اورد عليه بان غاية الكلام
ان اعتبارهم القضية الحقيقية بهذا المعنى مبني على اعتقادهم بثبوت الوجود الذهني وليس في اعتقادهم ذلك
دليل عليه بل الكلام في طلب علة ذهابهم اليه اقول هذا مدفوع بانه انما يكون اعتبارهم مبنيا على اعتقادهم لو
كان معنى الحقيقية هو الحكم على الافراد الخارجية والذهنية وليس كذلك كما عرفت بل معناها الحكم على جميع
الافراد بحسب نفس الامر من غير التفات الى خصوص الوجود الذهني والخارجي وان التفت فالى مجرد الوجود

في الوجود الذهني

في الخارج واللاوجود فيه لا الى خصوص الوجود الذهني فاذا نعلم قطعا ان في مثال قولنا المثلث مثلا نحكم بعموم الحكم
لجميع الافراد في نفس الامر ولا يخطر بالنا خصوص الافراد الذهنية بل نجزم بذلك وان لم نكن قائلين بالوجود الذهني بل مع
القول بعدمه ايضا غاية الامر ان يخطر الوجود في الخارج او الاوجود فيه ثم اني اقول اذا علمت معنى الحقيقية والمراد من البطلان
كما ذكرنا وتاملت حق التامل ظهر لك انه لا حاجة الى التخصيص بالكلية بل بكون الايجاب فقط اذ يلزم على تقدير نفي الموجود الذهني
بطلان الحقيقية كلية وجزئية لان المعتبر في القضية الجزئية انما هو البعض الغير المعين فكل بعض من الابعاض اذا اخذ على نحو
الحقيقية يكون له افراد موجودة وافراد غير موجودة فلو لم يكن الوجود الذهني ثابتا لزم الاقتصار على الافراد الموجودة في الخارج
فلم يبق فرق بين الجزئية الحقيقية وبين الجزئية الخارجية ولم يكن لاعتبارها حقيقية فائدة فيلزم بطلان الحقيقية مطلقا وهو
المطلوب فان قلت من القضايا ما لا يكون لعنوان موضوعها فرد ذهني بل ينحصر افراده في الامر الخارجي كمفهوم الواجب
بالذات والموجود الخارجي فانهما لا يصدقان بالفعل الا على الامر الخارجي مع صحة الحقيقية الموجبة الكلية قلت
ذلك ايضا مبني على توهم الكذب من البطلان فاذا تذكرت ما ذكرنا من معنى الحقيقية والمراد من البطلان بل دفع ذلك على ان
المراد بالافراد الذهنية هو الافراد المقدرة على ان يكون الذهن ظرفا للوجود الفرضي اعني الوجود الذهني هو نفس الفرض
والتقدير في الذهن لا للوجود الذي يكون الافراد على تقدير وجودها في نفس الامر موجودة به وليس لمفهومي الواجب بالذات
والوجود الخارجي فرد بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول فليتفطن ثم ان صاحب المواقف قرر هذا الدليل بانه لولا الوجود الذهني
لم يمكن اخذ القضية الحقيقية الموضوع والتالي باطل فانا اذا قلنا الممتنع في الخارج معدوم فلا نريد به قطعا ان الممتنع في الخارج
معدوم فيه بل نريد ان الافراد المعقولة للممتنع من الافراد المعقولة للمعدوم فاعترض عليه شارح المقاصد بان قولنا
الممتنع معدوم ليس قضية حقيقية في اصطلاح القوم والجواب عنه ان المراد من الحقيقية هيهنا هي التي حكم فيها على ما
يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا
لا المفسرة بما اشتهر من ان الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط اما محققة واما مقدرة لكن يرد عليه ان مفهوم
المعدوم امر سلبي هذا حاصل ما ذكره شارح المواقف وهذا ما وعدناك انفا وانت خبير بان تقرير الشارح المقاصد
ناظر الى تقرير المواقف لكن يتعين الى ما يصير الحكم فيها ايجابيا او اخراجا ناظر الى كلام المص الوجه الثاني انا نحكم حكما ايجابيا
على ما لا تحقق له في الخارج اصلا كقولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين ونحو ذلك
ومعنى ذلك الايجاب الحكم بثبوت امر لامر وثبوت الشيء لما لا ثبوت له في نفسه بديهي الاستحالة فيلزم ثبوت المتنعات
لتصح هذه الاحكام واذ ليس في الخارج ففي الذهن تقريره اخرا ان الموجبة ما الاعتبار لو متنوعة في الخارج في الموجبة تستدعي
وجود الموضوع في الجملة فيكون في الذهن فيما يتحقق من انا نحكم على الممتنعات باحكام ثبوتية فمعناه احكام ايجابية فلا
يرد عليه انه ان اريد الثبوت في الخارج فمم او في الذهن فمصادرة على انه يجوز ان يكون المراد الثبوت في الجملة وكونه منحصرا
في الخارج والذهني لا يستلزم ان يراد احدهما ليلزم المنع او المصادرة كذا في شرح المقاصد اعلم ان هذا الايراد قد
يورد باعتبار الاثبات وقد يورد باعتبار الثبوت وعلى الاول يقرر بانك ان زعمت انك توجب وتثبت تلك الاحكام
في الخارج للموضوع المذكور فذلك باطل قطعا لان صدق مثل هذا الحكم موقوف على وجود الموضوع في الخارج
وان زعمت انك تثبتها له في الذهن فذلك مصادرة وعلى الثاني يقرر بانك ان اردت بالاحكام الثبوتية احكاما
وامورا ثابتة في الخارج فلا نسلم انا نحكم بها على ما لا وجود له في الخارج لو سلم وجب ان يكون المحكوم عليه موجودا
في الخارج وان اردت بها امورا ثابتة في الذهن فذلك مصادرة والايراد المنقول كذا في الثاني فلا يتجه الجواب الاول

المسئلة الرابعة

بل نجاب بالجواب الثالث وقد يجاب بان المراد بالثبوتية ما ليس السلب داخلا في مفهومها احترازا عن الموجبة السالبة المحمول فان صدقها لا يقتضي وجود موضوعها لان حقيقتها راجعة الى معنى السالبة ضرورة ان انتفاء الشيء عن آخر يستلزم انتفاء الآخر بانتفاء الشيء عنه وبالعكس بل لا اختلاف بينهما الا بالاعتبار ولا شك ان صدق السالبة لا يقتضي وجود الموضوع فكذا ما يلازمها واذا كانت الامور المحمولة ثبوتية لا سلبية في مفهومها كان الحكم بها ايجابا حقيقة لا راجعا الى السلب والتحقيق ان سالبة المحمول لا تقتضي وجود الموضوع بمعنى ان نفس المحمول السلبي لا يقتضي ذلك لما ذكروا اما ربط ذلك المحمول السلبي بالموضوع وايجابه له فيقتضي وجود الموضوع لا محالة واذا كان المعتبر هو الايجاب فلا فرق بين ان يكون المحمول سلبيا او غيره فلا يجدي هذا الجواب بل لا حاجة الى اعتبار الثبوتية في نفس الامور المحمولة فالمعول هو اعتبار الايجاب في الاثبات سواء كان المثبت وجوديا او سلبيا واذا اعتبر في الجواب عن الايراد المتوجه اليه هو الاول وما اعترض ثانيا في جوابه شارح المقاصد حيث يظهر اتجاه اولهما انه ان يتم عليه لان معنا ان المراد من الاحكام الثبوتية هو الاحكام الايجابية سواء كانت الامور المحكوم بها ثبوتية او سلبية واعترض ايضا بانا اذا ذكرنا الوجود الخارجي ما ليس في قوتنا المدركة فلا نسلم انا نحكم على وجودها في الخارج بل كلما نحكم عليه فهو ثابت في المبادي العالية والمفهومات باسرها ثابتة بناء على قوتنا المدركة فتكون موجودة في الخارج بالمعنى المذكور وان اردت بها ما ليس في قوة ادراكية مطلقا الذهنا وجودها في المدارك العالية فيكون الثبات مداركنا الى تلك المدارك كافيا في ان نحكم عليه والجواب انا لا نريد بالوجود الذهني الا وجودا غير اصيل لا يترتب عليه الآثار كما عرفت سواء كان في مداركنا او في مدارك اخر خارجة عنا فان قيل هذا الدليل منقوض بانا قد نحكم على الجزئي الحقيقي بعد انعدامه حكما ايجابيا صادقا مثل انه معلولنا واذ ليس في الخارج فهو في الذهن فيلزم ان يكون الجزئي الخارجي وصورته الذهنية شخصا واحدا او ليس كذلك ضرورة انهما شخصان غاية الامر ان يكونا من نوع واحد قلنا المعلوم بالذات انما هو الصورة الذهنية سواء كان ذو الصورة موجودا او معدوما والموجود الخارجي ليس معلوما الا بالعرض فكلما نحكم به على الموجود الخارجي فانما نحكم به بالذات على الصورة الذهنية وقد يسري منها الحكم الى الموجود في الخارج فان اردت انا نحكم على صورته بعد انعدامه على وجه يسري الحكم منها اليه فممنوع اذ ذلك فرع وجوده وان اردت انا نحكم عليها حكما لا يسري اليه لو نسري اليه حال وجوده فذلك مسلم ولا يستلزم وجوده بعد انعدامه الوجه الثالث قال في المواقف ان من المفهومات ما هو كلي اي متصف بالكلية التي هي صفة ثبوتية فلا بد ان يكون الموصوف بها موجودا و اذ ليس في الخارج لان كل موجود في الخارج فهو متشخص فيكون في الذهن واورد عليه بمنع كون الكلية ثبوتية بل هي سلبية لانها عدم المنع من فرض الشركة فقرره شارح المقاصد بان الكلي مفهوم ثابت ضرورة تميزه عند العقل فكل ثابت وليس في الخارج لان كل ما هو في الخارج لابن محل فهو متشخص فيكون في الذهن فلا يرد عليه ذلك الايراد لان المفهومية ثبوتية لا محالة ويرد على التقريرين ان هذا داخل في الوجه الثاني فلا وجه لجعله وجها على حدة فان قيل على الوجوه الثلاثة لا نسلم ان الايجاب يقتضي وجود الموضوع قولكم ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له في نفسه قلنا معنى الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت ما لامر بمعنى الوجود والتحقق فيه وانما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني وهو نفس المتنازع فيه بل اللازم هو تميز الموضوع والمحمول في العقل ولا نسلم ان التعقل بحصول الشيء في العقل والا لكان العلم بشيء ما كافيا في اثبات المطلوب اجيب بانه لابد في فهم النسبة

في الوجود الذهني

وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل
او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل والمعدوم الصرف
بالضرورة فلابد للمعقول من ثبوت في الجملة واذ ليس في الخارج ففي الذهن وقد يجعل هذا استدلالا على حدة
بان يقال انا نعقل امورا لا وجود لها في الخارج ولابد في فهم الشيء وتعقله الى اخر الكلام قال سيد المدققين
وتوضيحه ان موجودية الماهية متقدمة على ثبوت سائر اوصافها لها بل على ثبوت ذاتياتها لها في نفس الامر كما
صرح به الشيخ في مباحث المضارع وايضا ببديهة العقل ان الماهية ما لم يكن لها ضرب من الوجود لم يكن لها صفة اصلا بل
لا يكون في هذه المرتبة محمية بالفعل ولا شيء من الاشياء فكيف يتعلق بها العاقل ثم قال ولا ينبغي للانسان ان يبهت
العاقل معهما باقتضاء امر اكثر فكذا كما يبهت المواد باستعدادات انها صورا واعراضا وحيث يبهت ذلك المعدوم
فيجوز ان يتعلق به العاقل بل وجوده قال في غرض الاثر مرقاة الى معرفة كيفية علم البارئ تعالى بالمعدومات انتهى ومنه
كلام لعلك ستطلع عليه انشاء الله تعالى فهذا الجواب كما ترى جواب بمنع الدليل ومرجوع للاستدلال الاخر فلا وان
يجاب بان الايجاب في قولنا هذا الذي ليس معناه الا الحكم بثبوت ذاك لهذا بالضرورة كيف والحمل الايجابي ليس الا
الحكم بالثبوت الرابطي ومنع ذلك مكابرة صريحة والموجود في الذهن انما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم
اشارة الى الجواب عن متمسكات النافين للوجود الذهني وهم جمهور المتكلمين فان بعضهم قالوا لو كان
الوجود الذهني علة التعقل اما وقيام الموجود الذهني بالذهن اقترانه اما تعود على نفسه بوجوه الاول لو كان
تصور الشيء مستلزما لحصوله في العقل لزم من تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والاعوجاج ان يكون الذهن
حارا باردا مستقيما معوجا وهو محال لما فيه من اجتماع الضدين واتصاف الذهن بما هو من خواص الاجسام الثاني
انه يلزم ان يحصل السموات مثلا بعظمها في العقل عند تعقلها وفي الخيال عند تخيلها وهو باطل بالضرورة
الثالث انه يلزم من تعقلنا للمعدومات وجودها في الخارج لكونها موجودة في العقل الموجود في الخارج مع القطع
بان الموجود في الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت والجواب عن الكل انه مبني
على عدم الفرق بين الوجود المتاصل الذي به الهوية العينية وغير المتاصل الذي به الصورة العقلية فان المتصف بالحرارة
مثلا انما يقوم به هوية الحرارة لا صورتها والتنافي انما هو بين هويتي الحرارة والبرودة لا بين صورتيهما وكذا في
الاستقامة والاعوجاج وامثال ذلك والمعلوم بالضرورة استحالة حصوله في العقل انما هو هويات السموات
وامثالها لا صورها الكلية والجزئية والموجود في الموجود في الشيء انما يكون موجودا في ذلك الشيء اذا كان
الوجودان متاصلين ويكون الموجودان هويتين كوجود الماء في الكوز وفي البيت بخلاف وجود المعدوم في الذهن
فان الحاصل في الذهن من المعدوم صورة وجودها غير متاصل ومن الذهن في الخارج هويته ووجوده متاصل وبالجملة
فهوية الشيء اعني صورته العقلية مخالفة لهويته العينية في كثير من اللوازم فان اللوازم قد تكون لوازم الماهية في الوجود
الاصيل وقد تكون لوازم لها بحسب الوجود الغير الاصيل وقد تكون لوازم لها من حيث هي مع قطع النظر عن احد
الوجودين فالموافقة بين الصورة والهوية انما تجب في القسم الاخير بخلاف القسمين الاولين ومعنى المطابقة بين
الصورة والهوية هو ان الصورة اذا وجدت في الخارج كانت تلك الهوية والهوية اذا جردت عن العوارض المشخصة و
اللواحق الغريبة كانت تلك الصورة فلابد ان الصورة العقلية ان تساوت الصورة الخارجية لزم المحالات والا
لم يكن صورة لها فان قيل هذا الجواب عن الوجه الاول مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة

المسئلة الرابعة

في الخارج كالحرارة والبرودة فلو تشبث بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية او بصفات المعدومات كالامتناع و
نحوه لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب بل الجواب الحاسم لمادة الشبهة هو ان يفرق بين الحصول في الذهن والقيام به و
الموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به لا حصوله فيه فان حصول الشيء في الزمان والمكان لا يوجب اتصافهما به وبهذا
الفرق يندفع ايضا اشكال قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن لا باشباحها وهو ان مفهوم
الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فهناك امران احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر وهو مفهوم الحيوان
وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى القول بالشبح الموجود في الذهن الذي هو كلي وجوهر
ومعلوم هو مفهوم الحيوان الذي شبحه قائم بالذهن اذ على هذه الطريقة ذلك هو معنى الوجود في الذهن والموجود
في الخارج الذي هو جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم هو الشبح القائم بالذهن فلا اشكال واما على
القول بحصول حقايق الاشياء انفسها في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي هو جزئي وعرض ما هو اذ ليس على
هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو قائم به ومعلوم فعلى الفرق المذكور يكون مفهوم الحيوان حاصلا في الذهن
لا قائما به والقائم به هو صورة المطابقة له في الماهية ومن وجود الشيء في الذهن يلزم اتصاف الذهن بالعلم
بذلك الشيء اذ هو القائم بالذهن لا بذلك الشيء اذ هو حاصل فيه لا قائم به قلت اما الجواب عن لزوم اتصاف الذهن
بلوازم الماهية كالزوجية والفردية فهو ان لوازم الماهية انما هي من الامور الانتزاعية ومعنى قيام الصفة الانتزاعية
بالشيء واتصافه بها هو كون الشيء بحيث يمكن ان ينتزع منه العقل تلك الصفة ثم يصفه بها والزوجية ولمثالها
بالقياس الى الذهن ليست من هذا القبيل فان الذهن ليس بحيث يمكن للعقل ان ينتزع منه الزوجية او الفردية
حتى يصفه بهما بالقياس الى الاربعة والخمسة مثلا كذلك ومعنى الوجود العيني للامر الانتزاعي هو كون المنتزع منه
بحيث يمكن ان ينتزع منه ذلك الامر فالزوجية الحاصلة في الذهن مثلا بالقياس الى الاربعة الحاصلة فيه موجود
خارجي وبالقياس الى الذهن موجود ذهني فصح ان مناط اتصاف الشيء بالشيء انما هو قيامه به بحسب وجوده العيني لا بحسب وجوده
الذهني واما الفرق بين الحصول والقيام في الوجود الذهني انما هو على قيام الموجود الذهني بالذهن كما اشرنا اليه
لا على مجرد حصوله فيه من غير قيامه به كيف ولو كان الموجود في الذهن هو الحاصل فيه لا القائم به لزم من يقول ان العرض
كالسواد مثلا بدون الموضوع ان يكون صورة السواد الحاصلة في الذهن قائمة بذاتها لا بالموضوع فيكون لا جوهرا
لان الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وهي في الخارج موجودة في الموضوع ولا عرضا لقيامها
في الذهن بذاتها لا في الموضوع والعرض هو الموجود بالفعل في الموضوع فلا يشكل بقيام صورة الجوهر بالذهن
ابناء على هذا الفرق بين الحصول والقيام فان صورة الجوهر جوهر لوجودها فيها واما الاشكال الوارد على القائلين
بوجود الاشياء انفسها في الذهن فالجواب عنه ان في المثال المذكور مفهوم الحيوان من حيث هو شيء ومن حيث الوجود
في الذهن اعني القيام به شيء ثان ومن حيث الوجود في خارج الذهن شيء ثالث فهو من حيث هو معلوم بالذات وجوهر
اي ماهية جوهر وموجود في الذهن ومن حيث خصوص الوجود الذهني علم ومن حيث القيام بالذهن الشخصي والمحفوف فيه
بعوارض ذلك الذهن جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وموجود خارجي بالمعنى المقابل للوجود الظلي لانه موجود
في خارج الذهن ومن حيث الوجود في خارج الذهن معلوم بالعرض وجزئي ومتشخص من الجوهر وموجود في خارج الذهن
وليس هو من حيث هو موجود في الذهن منفصلا عما هو قائم بالذهن بل هذا القائم بالذهن اذا اعتبر من حيث هو
فهو موجود في الذهن وجوهر واذا اعتبر من حيث خصوص قيامه بالذهن فهو موجود خارجي وعرض فلمفهوم الحيوان مثلا

فردان فرد موجود في خارج الذهن وفرد موجود في الذهن وقد عرض للفرد الموجود في الذهن ان قام بالذهن وذلك لان
هذا هو معنى الوجود في الذهن فالفرد الموجود في الخارج جوهر خارجي والفرد الموجود في الذهن جوهر ذهني لكنه عرض خارجي
ولا منافاة بين كون الشيء جوهرا ذهنيا وعرضا خارجيا لان معنى الجوهر الذهني هو انه صورة مطابقة لموجود في خارج
الذهن لا في موضوع وان كانت في الذهن في موضوع ومعنى العرض الخارجي هو انه بالفعل موجود في موضوع موجود
في الخارج هو الذهن وان كان اذا كان في الذهن كان لا في موضوع وانما المنافاة بين كون الشيء جوهرا ذهنيا او
بين كونه جوهرا خارجيا وعرضا خارجيا بخلاف فرد مفهوم السواد مثلا فان فرده الموجود في الذهن عرض ذهني كما انه عرض
خارجي لان معنى العرض الذهني هو انه صورة مطابقة لموجود خارج الذهن في موضوع وهي ايضا موجودة في موضوع
هو الذهن وهذا معنى ما قال المحقق في شرح رسالة العلم من انا اذا سمينا الصور الذهنية علوما فلان الصور
من حيث وجودها في الاذهان نعتا للمهيات المدركات ومن حيث هي كذلك فبعضها جواهر وبعضها اعراض لكن جواهرها
جواهر ذهنية واعراضها اعراض ذهنية ومن حيث وجودها في الخارج فالجميع اعراض انتهى كلامه اعلى الله مقامه وقد افصح عما ذكرنا
ايضا الشيخ في الهيات الشفا بقوله واما العلم فان فيه شبهة وذلك بان لقائل ان يقول ان العلم هو المكتسب من صور الموجودات
مجردة عن موادها وهي صور جواهر واعراض فان كانت صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف تكون اعراضا فان الجوهر
لذاته جوهر فمهيته جوهر لا يكون في موضوع البتة ومهيته محفوظة سواء نسب الى ادراك العقل لها او نسب الى الوجود
الخارجي فنقول ان مهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لمهية الجوهر
المعقولة فانها مهية من شانها ان تكون موجودة في الاعيان لا في موضوع اي ان هذه المهية معقولة عن امر وجوده
في الاعيان ان لا يكون في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر ثم قال
فان قيل قد جعلتم انها تارة تكون عرضا وتارة تكون جوهرا وقد منعتم هذا فنقول انا منعنا ان تكون مهية الشيء
توجد في الاعيان مرة عرضا ومرة جوهرا حتى يكون في الاعيان يحتاج الى الموضوع ما وفيها لا يحتاج الى موضوع ما
البتة ولم نمنع ان يكون معقول تلك المهية يصير عرضا اي يكون موجودا في النفس لا كجزء منه ثم قال ايضا في قاطيغورياس
الشفا فان الاشخاص في الاعيان جواهر والمعقول الكلي ايضا جوهر اذ صح عليه انه مهية حقها في الوجود في الاعيان
ان لا يكون في الموضوع ليس لانه معقول الجوهر فان معقول الجوهر ربما يشكل في امره فظن به انه علم وعرض بل كونه
علما امر عرض لمهيته هو العرض واما مهيته فمهية الجوهر والمشارك للجوهر في مهيته جوهر ثم قال فكليات الجواهر جواهر في مهياتها
انتهى كلام الشفا وينطبق ايضا على ما ذكرنا ما نقل عن بعضهم من ان العلم باعتبار كيفية وباعتبار من مقولة المعلوم انتهى
فالاعتبار الذي هو به كيفية هو قيام الصورة العلمية بالذهن وتحفوفها بالعوارض الذهنية والاعتبار الذي هو به من مقولة المعلوم
هو اعتبار تلك الصورة من حيث انها مطابقة لما اخذت منه وحصلت عنه في الذهن وبالجملة فالحاصل ان مغايرة
الامر الاول والامر الثاني في كلام الفارق بين الحصول والقيام انما هي مغايرة المهية من حيث هي مع ما هو فرد
لها فانهما متحدان لا محالة بالذات والوجود ومتغايران بالاعتبار كيف ولو كانا متغايرين بالذات لكان ذلك هو
القول بالشبح والمثال بل جمعا بين المذهبين ولم يقل به احد فقيام الفرد بالموضوع مستلزم لقيام المهية به ومما
يجب ان يعلم ان وجود الصورة العلمية في الذهن وقيامها به انما هو وجود ذهني للمعلوم الذهني والصورة وليس
هو وجودا ذهنيا لنفس هذه الصورة فان الموجود في الذهن هو ما يكون صورته ومهيته معراة عن العوارض وعن وجوده
الاصيل الذي هو مبدأ آثاره ولوازمه قائمة بالذهن لا ما يكون هو مع عوارضه ولوازمه قائما بالذهن وتلك

الصورة القائمة بالذهن بنفسها قائمة بالذهن مع عوارضها من حيث كونها صورة منها مجردة عن عوارضها من حيث هي صورة فهي من حيث هي وباعتبار انها شيء ما من الاشياء له آثار واحكام موجودة في الخارج فان الذهن اعني النفس الناطقة موجودة في الخارج قد قامت بها تلك الصورة وترتبت على تلك الصورة آثارها ولوازمها ولا معنى للوجود الخارجي الا ذلك وذلك كما ان التلفظ بلفظ زيد وجود لفظي لذات زيد لكنه وجود خارجي لذلك اللفظ لا محالة وكذلك نقش هذا اللفظ في الكتابة وجود نقشي لهذا اللفظ ووجود خارجي لذلك النقش ومن ههنا ظهر ان الصورة العلمية من مقولة الكيف حقيقة لا مسامحة وتشبيها للامور الذهنية بالامور العينية كما ذهب اليه المحقق الدواني ولا انها مع كونها كيفا حقيقة موجود ذهني لا عيني ويمنع انحصار المقولات في الموجودات العينية كما ذهب اليه سيد المدققين وبذلك منعا وجود الامر الثاني في كلام الفارق ولعمري ان ذلك بمعزل عن التحقيق وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام لكونه من مزال اقدام الاذهان واعلم ان المشهور ان للقائلين بالوجود الذهني مذهبين احدهما القول بان معنى وجود الاشياء في الذهن هو حصول صورها واشباحها الموافقة لها في بعض العوارض في الذهن كالصورة المنقوشة من الفرس مثلا في الجدار وهذا القول للقدماء وثانيهما القول بان حقايق الاشياء ومهياتها حاصلة في الذهن وهذا القول للمتأخرين فالاولون اذا قالوا صورة الشيء موجودة في الذهن ارادوا بها شبحه وشبيهه والآخرون يريدون بها حقيقة الشيء ومهيته وانت خبير بان الوجوه الدالة على ثبوت الوجود الذهني انما دلالتها على وجود حقايق الاشياء ومهياتها في الذهن لا الامر المغاير لها في المهية الموافق لها في بعض الاعراض فان الحكم على شيء انما يستدعي وجود ذلك الشيء وثبوته لا ثبوت امر مغاير له وان وافقه في بعض الاعراض فالحق ان مهيات الاشياء في الذهن لما لم يظهر عنها آثارها ولم يصدر منها احكامها اطلق القدماء عليها لفظ الاشباح لان شبح الشيء لا يصدر عنه اثر ذلك الشيء لا انهم قائلون بحصول اشباح الاشياء في الذهن وان هناك مذهبين

المسئلة الخامسة في ان الوجود ليس امرا ينضم الى المهية فيتحقق به المهية بل هو نفس تحقق المهية وحصولها وكونها كما اشرنا اليه فيما سبق واليه اشار المصنف بقوله وليس الوجود معنى به يحصل المهية في العين بل الحصول وهذا رد لما نسب اليه جماعة من اتباع المشائين من كون الوجود صفة موجودة في الخارج منضمة الى المهية موجودة بها فعندهم المجعول بالذات والصادر من الجاعل بالحقيقة انما هو الوجود والمهية من حيث هي غير مجعولة ومن حيث الاتصاف بالوجود مجعولة بالعرض وهذا المذهب ظاهر السخافة جدا وقد ابطله شيخ الاشراق بوجوه بالاحرى عليه وحاصله ان ثبوت الصفة العينية للموصوف يتوقف على ثبوت الموصوف في العين فيلزم كون المهية موجودة في الخارج قبل وجودها في الخارج ايضا لو كان الوجود موجودا في الخارج فاما بوجود غيره فيلزم التسلسل في الوجودات واما بوجود هو نفسه فيلزم ان لا يكون حمل الوجود على الوجود وغيره بمعنى واحد اذ مفهومه حينئذ نفس الوجود وفي غيره امر شيء له الوجود والحال انه لا يطلق على الجميع الا بمعنى واحد هو ان المهية ان لم ينضم اليها امر من الجاعل فهي على العدم وحوابه انكم فرضتم مهية في الخارج ثم ضم الجاعل الوجود اليها بل وهذا ابعد لان المهية اذا كانت لا شيئا ولا هي موجودة اذ لا نفهم من الوجود الا كون المهية في الخارج فالجعل الجاعل نفس المهية انما صدرت من الجاعل مكانت في الخارج فكان كونها في الخارج بعد الصدور هو وجودها والمقصود انما يهمنا الكلام الآن لا الحاجة في ابطال ذلك المذهب الى هذه المؤنة بل يكفي ان يقال انا لا نعني ولا نفهم من الوجود الا كون المهية وحصولها بالضرورة لا امرا ينضم الى المهية فتصير موجودة فلو انضم اليها امر من الجاعل لا يكون ذلك الامر وجودا بالمعنى المفهوم للكل لا ينبغي ان يتوهم التنافي بين ما ذكرههنا وبين ما اشرنا اليه سابقا وسيأتي تحقيقه من كون الوجود عند الحكماء ذا افراد حقيقية اذ ليست تلك الافراد عندهم ما ينضم الى المهية فتصير موجودة به بل انما هي الاكوان الخاصة للمهيات المختلفة

المسئلة السادسة في ان المهية لا تتحرك في الوجود

كل منها نفس كون مهية مخصوصة بحسب الخارج كما ستعرفه انشاء الله تعالى **المسئلة السادسة** في ان المهية لا تتحرك في الوجود الا الزيادة والنقصان ولا الى الشدة والضعف واليه اشار المصنف بقوله ولا تزايد فيها اي في الوجود ولا اشتداد فان التزايد في الوجود هو حركة المهية متوجهة من وجود ناقص الى وجود ازيد منه وعكس ذلك هو التنقص اعني حركة المهية متوجهة من وجود زايد الى انقص منه والاشتداد في الوجود هو حركة المهية من وجود شديد الى وجود اضعف منه وهذا اعني التزايد في الشيء والاشتداد فيه غير الزيادة والنقص والشدة والضعف اعني كون الشيء ناقصا او زايدا او ضعيفا وشديدا فان معناها ان يكون فرد من الشيء ناقصا او ضعيفا وفرد اخر منه زايدا او شديدا وجواز ذلك في الشيء لا يستلزم جواز حركة شيء اخر فيه من فرد الى فرد اخر ولهذا جوزوا ان يكون الوجود ذا شدة وضعف وزيادة ونقص على ما سيجيء من ان الوجود مقول بالتشكيك على افراده ولم يجوزوا ان يقبل الوجود التزايد والاشتداد ولا التنقص والتضعف والدليل على ذلك هو ان الحركة في كل شيء معناها ان يكون المتحرك متقوما وموجودا من غير ذلك الشيء وباقيا بعينه ويتوارد عليه في كل ان من الانات المفروضة في زمان الحركة فرد من افراد ذلك الشيء فان معنى حركة الجسم في الاين هو ان الجسم موجود ومتقوم بدون الاين وباق بحاله من التقوم والتعين والوجود ويتوارد عليه في كل ان اين اخر وكذا معنى حركة الماء في التسخن هو ان الماء باق بعينه ويتبدل عليه في كل ان فرد من التسخن وظاهر ان مثل ذلك التبدل والتوارد لا يمكن في المهية بالقياس الى الوجود فان المهية لا يتصور كونها متقومة وموجودة وباقية من دون الوجود ليتصور توارد الوجود عليها ولهذا السبب لا يمكن ايضا ان يتحرك الهيولى في الصورة اذ ليس لها تقوم بدون الصورة ليمكن توارد الصور عليها ومن ذلك ظهر انه لا يمكن الازدياد والتنقص والاشتداد والتضعف في الجوهر والمهية والذاتي وبالجملة في كل ما لا يمكن تقوم الموضوع بدونه وفي تلك غير كون شيء منها غير قابل للتشكيك كما عرفت وايضا ان الوجود ليس له فرد قائم بالمهية بمعنى كونه صفة موجودة ممتازة عن المهية بل هو مجرد كون المهية وانما مغايرة وجود لوجود تتبع لمغايرة ما هو موجود له كما سيجيء فلا يتصور تبدل المهية في الوجود الا بعد تبدلها في نفسها او في تشخصها فلا يكون باقية بعينها فان قيل على الوجه الاول المهية لا تتقوم بدون واحد من افراد الوجود كما ان الهيولى انما تتقوم بواحد من افراد الصورة فيجوز ان يتوارد على المهية وجودات متعاقبة بحيث اذا انتفى عن المهية وجود ان حصل لها في ذلك الان بعينه وجود اخر اشد او ازيد او اضعف او انقص وكذا في الهيولى قلت وجوب بقاء الموضوع في الحركة بعينه يستلزم بقاء وجوده بعينه مع المهية بالضرورة والا لكانت المهية مع كل وجود فردا اخر منها فلا تكون باقية بعينها وكذا الحال في الهيولى بالقياس الى الصورة وقد يجاب ايضا بان الحركة لما استلزمت ان يكون جميع افراد المقولة التي هي واقعة فيها بالقوة لا بالفعل لانها لو كانت بالفعل فاما ان يستقر المتحرك في واحد منها اكثر من ان ما فيلزم انقطاع الحركة واما ان لا يكون في شيء منها الا انا واحدا فيلزم تتالي الانات وكون الامور الموجودة المترتبة الغير المتناهية محصورة بين حاصرين فلو تحركت المهية في الوجود لزم ان يكون جميع افراد وجودها في زمان الحركة بالقوة فيلزم كون المهية حال الحركة في الوجود موجودة بالقوة لا بالفعل لا يقال يلزم مما ذكرتم من وجوب كون جميع افراد ما يقع فيه الحركة بالقوة ان لا يكون المتحرك في الاين مثلا اين بالفعل وهو باطل لامتناع خلو الجسم عن اين ما لانا نجيب بانا لا نسلم بطلان ذلك فان القدر الضروري عدم خلو الجسم عن جميع افراد الاين وعن التوسط بين تلك الافراد معا وفي حال الحركة يثبت التوسط بين تلك الافراد بالفعل وان لم يكن شيء منها بالفعل فان قلت لعل بعضها بالقوة وبعضها بالفعل بعينه وهو كل فرد يصل اليه المتحرك في ان مفروض ولا يلزم تتالي الانات اذ كل انين بينهما زمان لا محالة قلت فيلزم ان يكون المهية في ذلك الزمان الذي بين ذينك الانين موجودة بالقوة لا بالفعل فتدبر **المسئلة السابعة**

ذاته الوجود خير محض لا شرية فيه من حيث هو وجود واليه اشار المصنف بقوله وهو اي الوجود خير محض وهذه المقدمة ضرورية جدا فان كان فيها خفاء فلعدم تحقيق ماهية الخير والشر فيجب ان نذكرها لعله يرتفع به ذلك الخفاء فنقول لما بحثنا عن ماهية الشيء الذي يعبر عنه الجمهور بالخير وعن ماهية الشيء الذي يعبرون عنه بالشر وتفحصنا عما دخل فيهما بالذات وعما نسب اليهما بالعرض وجدنا الخير بالذات هو الوجود والشر بالذات هو العدم بيان ذلك على ما قاله المحقق في شرح الاشارات هو ان الشر يطلق على امور عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كل شيء ما من شأنه ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية كل وجود ما يقتضي منع المتوجه الى كمال عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار عن فعله وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالآلام والغموم وغير ذلك واذا تأملنا في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هو كيفية ما او بالقياس الى العلة الموجبة له ليس بشر بل هو كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها والبرد انما صار شرا بالعرض لافضائه الى ذلك وكذا السحاب وايضا القتل ليس بشر من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الآلة كانت قاطعة ولا من حيث ان عضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحيوة عن ذلك الشخص وهو عدمي وباقي القيود الوجودية خيرات وايضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما من تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين وانما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم والى السياسة المدنية او للنفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء كماله وانما اطلق على اسبابه بالعرض لتأديتها الى ذلك وكذا القول في الاخلاق التي هي مباديها وكذا الآلام فانها ليست بشرور من حيث هي ادراكات لامور ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها او صدورها من عللها انما هي شرور بالقياس الى المتألم الفاقد لاتصال العضو من شأنه ان يتصل فاذن قد تحصل من ذلك ان الشر في ماهيته عدم وجود او عدم كمال لموجود من حيث هو كذلك والعدم غير لائق به او غير مؤثر عنده وان الموجودات ليست من حيث هي موجودات بشرور انما هي شرور بالقياس الى الاشياء الفاقدة لكمالاتها لا لذواتها بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام فظهر من التفتيش في هذه الامثلة ان الوجود خير محض وان الشر ليس الا العدم وان ايرادها ليس لاثبات هذه المقدمة وتصحيحها بل للتنبيه عليها وتوضيحها فالمناقشة في ذلك ليست بقادحة في شيء

المسألة الثامنة

في نفي المضادة والمماثلة عن الوجود مع شيء من الاشياء لبقي مجرد المخالفة بدون المنافاة مع جميع المعقولات والى ذلك اشار المصنف بقوله ولا ضد له ولا مثل فتحقق مخالفته مع المعقولات ولا ينافيها بيان ذلك ان الضد وكذا المثل وكذا المخالف حقيقة لا له ماهية يكون مشاركا لغيره في الموضوع ولا يجتمعان فيه او في تمام الماهية او غير مشارك بشيء من الوجهين والوجود ليس بماهية اصلا بل هو تحقق الماهية وكونها ذا العين المتحقق من حيث انه شيء من الاشياء ومفهوم من المفهومات لا يكون بذلك الاعتبار تحقق ماهية بل يكون هو ماهية فالوجود من حيث هو وجود ليس بماهية ليتصور كونها ضدا او مثلا او مخالفا لغيرها ومن حيث هو مفهوم من المفهومات ما يتصور فيه ذلك لكنه ليس بضد او مثل لشيء من المعقولات اما انه ليس بضد فلان الوجود معتبر في الضد والوجود ليس له وجود واما انه ليس بمثل فلان الوجود قائم بمحل لا محالة فما هو مثل له يكون في محل ايضا اذ حكم الامثال واحد بالضرورة وكل محل موجود فيلزم اجتماع المثلين في محل فما هو مماثل للوجود بل مخالف له اذ لا مانع من المخالفة من هذه الحيثية

وانما ثبت المخالفة من نفي المضادة والمماثلة لان النسبة بين الاثنين منحصرة في هذه الثلاثة فاذا انتفى الاثنان بقيت واحدة منها قلنا كانت المنافاة اعم من المضادة ومن نفي الضد لا يلزم نفي المنافاة ومن اثبات المخالفة يتوهم ثبوت المنافاة لكونهما مما يجتمعان معا وهو ليس بواقع صريح بنفي المنافاة ايضا بقوله ولا ينافيها فان الوجود المطلق الذي الكلام فيه يعرض لكل شيء حتى لنفسه من حيث انه معقول وحتى لنقيضه اعني العدم من حيث كل المنافي لا يمكن ان يعرض لما هو مناف له

المسئلة التاسعة

في ان المعدوم ليس بشيء وان الشيئية مساوقة للوجود بمعنى ان كل موجود شيء وبالعكس كما ذهب اليه الحكماء واكثر المتكلمين ولفظ المساوقة يستعمل فيما يعم الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساوات فيكونان متباينين ولم نرد به فترادف لفظي الوجود والشيئية بل تمايزهما معلوم بنفسنا على ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة معتدا بها بخلاف قولنا السواد شيء وايضا يستعمل احدهما فيما لا يستعمل فيه الآخر اذ يقال وجود الماهية من الفاعل ولا يقال شيئيتها من الفاعل ويقال هي واجبة الوجود وممكنة الوجود ولا يقال هي واجبة الشيئية وممكنة الشيئية وخالف في هذه المسئلة اكثر المعتزلة وذهبوا الى ان المعدوم الممكن شيء اي ثابت متقرر في الخارج منفكا عن صفة الوجود فعندهم الثبوت والتقرر اعم من الوجود ومساوق الشيئية بخلاف المعدوم الممتنع فانه عندهم منفي وليس بثابت فالنفي عندهم اخص من العدم ومقابل للثبوت قال الامام هذه المسئلة اي القول بان المعدوم شيء متفرعة على القول بزيادة الوجود على الماهية فان القائل بتجردها لا يمكنه القول بها وقيل يمكن ان يعكس فان من قال بها يجب عليه القول بزيادة الوجود قطعا فليتدبر ثم ان الحق ان الدعوى اعني امتناع كون الماهية متقررة في الخارج منفكة عن الوجود بديهية غير محتاجة الى الاستدلال بعد ملاحظة ما عني من لفظ الوجود فان بعد ملاحظة ان المراد من الوجود انما هو محض تحقق الماهية وكونها لا امر زائد على ذلك لا مجال لتجويز ان يكون الماهية في الخارج بلا كون فيه ومن جوزه بعد تلك الملاحظة فقد كابر عقله والى هذا اشار المصنف بقوله وثبوتها اي الوجود الشيئية فلا يتحقق اي الشيئية بدونه اي بدون الوجود والمنازع مكابر مقتضى عقله فان قيل مذهب المعتزلة ان التقرر على ضربين احدهما تقرر الماهية في حد ذاتها ويسمونه ثبوتا ومقابله نفيا وثانيهما تقررها بحيث يترتب عليها آثارها كاحراق النار وترطيب الماء ويسمونه وجودا ومقابله عدما ويطلقون العدم على النفي ايضا والاول بازاء ما يسميه الحكماء وجودا ذهنيا والثاني بازاء ما يسمونه وجودا خارجيا ويؤيده ما قيل ان المعتزلة انما وقعوا في اثبات المعدوم في الخارج لعدم فهمهم الوجود الذهني فهم يوافقون الحكماء في ان ثبوت الماهيات وتحققها على وجهين لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج ويخصون الشيء الذي لا يصدر عنها بحسبه آثارها بالممكنات ولا يسمونه وجودا فان اردتم تجويز كون ماهية المعدوم متقررة في الخارج بالمعنى الاول مكابرة فظاهر انه ليس كذلك كيف وهذا التقرر مما اثبته الحكماء الا انهم لم يثبتوه في الخارج بل في الذهن وان اردتم التقرر بالمعنى الثاني فلا شك في كونه مكابرة لكن المعتزلة لم يجوزوه قلنا المراد هو المعنى الاول وهو مكابرة ظاهرة من حيث نسبته الى الخارج اذ لا يفرق بديهة العقل بين كون وكون بحسب الخارج بحيث يكون احدهما منشأ للآثار دون الآخر وتجويز ذلك الفرق مكابرة صريحة بل نقول لا فرق بين المعنى الاول والثاني ويلزم من تجويزهم الثاني ايضا ولا نسبة لذلك الى ما ذهب الحكماء اليه من الوجود الذهني لانه انما هو في قوة مدركة لا في الخارج ولا استبعاد في الفرق بين الكون في القوة المدركة والكون في الخارج بكون احدهما منشأ للآثار دون الآخر بل المعلوم عدم بداهة في ذلك هو الفرق بين كونين

المسئلة التاسعة

بحسب الخارج فقط واما ما قيل من انهم انما وقعوا فيما وقعوا لاجل الحكاية في اثبات الوجود الذهني فيندفع لو كان
يلزمهم القول بثبوت الممتنعات ايضا في الخارج وهم لا يقولون به لا يقال لا ينفع الحكما ايضا اثبات الوجود
الذهني لان مدار ما استدلوا به على ان معنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر لامر وان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت
المثبت له وهاتان المقدمتان لو تمتا لدلتا على ان للمعدومات بل الممتنعات ثبوتا وتحققا في الخارج لا في القوة المدركة اذ انا
نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين محال وشريك الباري ممتنع ولو لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة اصلا فحكم تلك المقدمتين
يلزم ثبوتهما في الخارج وايضا الصدق هو مطابقة النسبة النفسية للنسبة الخارجية فصدق الحكمين المذكورين يستدعي
ثبوت نسبتهما في الخارج ولا يكفي مجرد الثبوت في الذهن وما يقال من ان صحة الحكم مطابقته لما في العقل الفعال فان صور
جميع الموجودات واحكامها وكذا صور المعدومات والممتنعات واحكامها مرتسمة فيه باطل لان كل احد يعرف ان قولنا
اجتماع النقيضين محال حق وصدق وان لم يتصور العقل الفعال بل كان ممن ينكره وكذا ما يقال من ان كل نسبة ايجابية او
سلبية من حيث كونها نتيجة الضرورة او البرهان هو المراد من النسبة الخارجية ومن حيث كونها مدلولة للخبر
هي المراد من النفسية فهي من حيث هي مدلولة للخبر مطابقة لنفسها من حيث هي نتيجة الضرورة او البرهان فصحتها
من حيث هي مدلولة للخبر انما هي باعتبار المطابقة وصحتها من حيث اقتضتها الضرورة او البرهان انما هي
بكونها نفسها في الواقع وذلك لان هذا القول مخالف لما صرحوا به في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء من انه
ان كان لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه فخبر والا فانشاء اذ على هذا القول يلزم ان لا يكون للضروريات
والحكم الذي يستنبط الحاكم من البرهان خارج مطابقه فظهر ان ثبوتا ما للمعدومات والممتنعات يستدعي
ثبوتهما في الخارج بل نقول على تقدير كون الايجاب هو ثبوت امر لامر وكون ثبوته لامر فرعا على ثبوت المثبت
له يلزم ان لا يصدق ايجاب اصلا لانه اذا ثبت آ مثلا لب لكان ب ثابتا وهذا ايجاب فكان ثبوت ب ايضا ثابتا
لب وهو فرع ثبوت ب قبل هذا الثبوت فيكون ذلك الثبوت الثاني ايضا ثابتا لب فرعا على ثبوت ثالث له وهكذا
الى غير النهاية وهذه الثبوتات الغير المتناهية متحققة وان لم يوجد قوة مدركة اصلا كما عرفت فيلزم تحققها في الخارج
فيلزم التسلسل المحال لا يقال لانا نقول علمنا القطعي هذا مع فرض عدم الذهن والقوة المدركة لا يستلزم علمنا القطعي
مع عدم الذهن والقوة المدركة كيف وفرض العدم لا يستلزم العدم ولا جوازه لجواز ان يكون محالا في نفس
الامر وجواز الفرض لا يستلزم جواز المفروض وهل هذا الا كما يقال انا نعلم بديهة ان طوفان نوح مثلا متقدم
على بعثة موسى ولو لم يكن فلك متحرك وزمان هو مقدارها وظاهر ان ذلك بديهة الوهم لا بديهة العقل هكذا
هذا والحاصل ان ثبوت الموضوع في الحكمين المذكورين يجوز ان يكون باعتبار وجوده في القوى المذكورة وان لم
يكن لنا علم بوجودها بل ان تنكر وجودها وذلك لا يدل على صدقها في الواقع لتكون منافية للوجود الموضوع
فيها فليتفطن ومن هذا ظهر بطلان ما ابطلته به القول الاول فان عدم تصور العقل الفعال لا يستلزم
عدم العقل الفعال ولا يلزم في الحكم بصحة الحكم تصور العقل الفعال بعنوان كونه عقلا فعالا بل يكفي تصوره
بعنوان كونه هو الواقع ونفس الامر ومطابق الصوادق واما ما ابطلته به القول الثاني فالجواب عنه ان تقسيم
الكلام الى الخبر والانشاء يقتضي ان يكون لكل نسبة هي مدلولة للكلام الخبري من حيث انها مدلولة له خارج ولا
يقتضي ان يكون لكل نسبة مطلقا ومن اي جهة كانت خارج ويكفي في كون النسبة خارجية مجرد المغايرة
الاعتبارية لما هو مدلول للخبر فكل نسبة سواء كانت ضرورية او نظرية من حيث هي مدلولة للخبر مطابقة

في ان المعدوم ليس بشيء

بكسر الباء ومن حيث هي مقتضيا للضرورة او النظر مطابقة بفتحها فهي من الحيثية الاولى ذات خارج من الحيثية الثانية
نفس الخارج باعتبار ونفس الامر باعتبار آخر والا فالنسبة لا يمكن كونها موجودة خارجية بمعنى كونها موجودة في خارج
الذهن واذا ظهر بطلان جميع ما بنيت عليه وجوب كون ثبوت المثبتة في الاحكام الايجابية في الخارج ظهر بطلان ما
بنيت عليه ايضا هذا وسياتي ما يوضح هذا المقام ايضاحا حيث نتكلم في تحقيق معنى نفس الامر فتدبر نعم ثم ان من
جعل الدعوى اعني امتناع ثبوت المعدومات في الخارج نظرية استدل عليها بوجوه موجهة ووجوه مزيفة اما
الوجوه الموجهة فاثنان تقرير الاول انه لو كان المعدوم ثابتا لامتنع تاثير القدرة في شيء من الممكنات واللازم باطل
ضرورة واتفاقا بيان اللزوم ان التاثير اما في نفس الذات وهي ازلية والازلية تنافي المقدورية عند المتكلمين
كافة واما في الوجود وهو ايضا باطل اذ الوجود ليس بموجود ولا معدوم حتى يتصور تعلق القدرة والتاثير به اما عند
القائلين بالحال فقط واما عند غيرهم فلان الوجود لا يرد عليه القسمة كما سيأتي واما في الاتصاف اي اتصاف المهية
بالوجود فهو ايضا باطل لان الاتصاف منتف في الخارج والا لكان ثابتا فيه فكان متصفا بالثبوت فيه واتصافه بالثبوت
ايضا كان ثابتا فيه متصفا بالثبوت وهكذا الى غير النهاية وهو ينتهض اذ لا فرق في اجراء براهين ابطال التسلسل بين الموجود
في الخارج والثابتات فيه بالضرورة واذا كان الاتصاف منتفيا في الخارج بالمعنى المقابل للثابت على ما هو مصطلحهم
كان ممتنعا والممتنع غير مقدور بالاتفاق والى ما ذكرنا اشار المصنف بقوله وكيف يتحقق الشيئية بدونه مع
اثبات القدرة اي مع اثباتهم وجود القادر المختار والمؤثر في الممكنات بالقدرة والاختيار وكون المهية لثبوتها
ازلا غير متعلقة للقدرة ومع انتفاء الاتصاف وكونه نفيا محضا وممتنعا صرفا على زعمهم غير صالح لتعلق القدرة
فالقول بتحقق الشيئية بدون الوجود ينافي القول بثبوت القدرة مع انتفاء الاتصاف وانما لم يتعرض
للوجود لكونه على تقدير كونه متعلقا لتاثير القدرة مستلزما الاتصاف المهية به مع انه غير معقول كما مر
تقرير الوجه الثاني من الاستدلال هو ان الموجودات منحصرة متناهية اتفاقا من المتكلمين لاجرائهم براهين امتناع
التسلسل من غير اشتراط الاجتماع في الوجود والترتيب كما سيجيء مع عدم تعقل امر زائد على الثبوت له مدخل في
صحة جريان البراهين في الموجودات دون الثابتات اذ مناط ذلك هو مطلق الكون والتقرر في الخارج وهو
حاصل في كليهما واعتبارهم كون الوجود اخص ومعتبرا فيه مما لا يعتبر في الثبوت لا ينافي ذلك اذ لا مدخل لهذه
الخصوصية في صحة اجراء البراهين لاتحد فيلزمهم القول بانحصار الثابتات وتناهيها مع انه خلاف مذهبهم
من القول بثبوت اشخاص غير متناهية في العدد لكل مهية نوعية والى هذا اشار بقوله وانحصار الوجود
مع عدم تعقل الزائد واعلم ان الغرض من هذا الوجه هو بيان مناقضة بعض احكامهم لبعض فلا يرد انه لا يلزم
من بطلان القول بعدم تناهيها بطلان القول بثبوتها واما الوجوه المزيفة فاربع الاول ان المعدوم متصف
بالعدم الذي هو صفة نفي لكونه رفعا للوجود الذي هو ثبوت والمتصف بصفة النفي منفي كما ان المتصف بصفة
الاثبات ثابت والجواب انه ان اريد بصفة النفي صفة هي في نفسها نفي وسلب حتى يكون المعنى المتصف به هو
المنفي فلا نسلم ان كل معدوم متصف بصفة النفي وانما يلزم لو كان العدم هو النفي وليس كذلك بل اعم منه لكونه
نقيضا للوجود الذي هو اخص من الثبوت وان اريد بها صفة هي نفي شيء وسلبه كاللاتحيز واللاحدوث
مثلا فظاهر ان المتصف بها لا يلزم ان يكون منفيا كالواجب يتصف بكثير من الصفات السلبية اذ ليس
يمتنع اتصاف الموجود بالصفات العدمية كما يمتنع اتصاف المعدوم بالصفات الوجودية الثاني انه لو كان

قوله واذا كان الاتصاف منتفيا الخ
فيه بايجاده في الخارج لا عدم تأثيرها
فيه لان تحقيق الهيئة متصفة بالوجود دونه
لا يستلزم ذلك فان الصباغ مثلا اذا
صبغ ثوبا فانما يجعله متصفا بالصبغ
في الخارج ولا يجعل اتصافه به موجودا
فتدبر في كلام الشارح المحقق حتى تعرف
ان ذلك زعم فاسد منشؤه

المسئلة العاشرة

الذوات ثابتة في العدم وعندكم ان ثبوتها ليس من غيرها كانت واجبة اذ لا معنى للواجب سوى هذا فيلزم وجوب الممكنات وتعدد الواجب فانه يستغنى عن الغير في وجوده لا في ثبوته الذي هو اعم من الوجود الثالث ان الذوات الثابتة في العدم غير متناهية عندكم وهو مح لان ما دخل في الوجود متناه بالاتفاق فالكل زائد على الباقي في العدم بقدر متناه فيكون الباقي في العدم الذي هو جزء من الكل المتناهي متناهيا والجواب انا لا نسلم ان الزائد على الغير بقدر متناه متناه بل الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه الرابع ان المعدوم اما مساو للمنفي او اخص منه او اعم اذ لا تباين لظهور التصادق فعلى الاولين صدق كل معدوم منفي ولا شيء من المنفي بثابت فلا شيء من المعدوم بثابت وعلى الاخير لم يكن نفيا صرفا والا لما بقي فرق بين العام والخاص بل ثابتا وقد صدق على المنفي فيلزم كونه ثابتا ضرورة ان ما صدق عليه الامر الثابت ثابت هو بط والجواب انا لا نسلم انه اذا لم يكن نفيا صرفا كان ثبوتيا محضا لجواز ان يكون مفهوما بعض افراده ثابتا كالمعدومات الممكنة وبعضها منفيا كالممتنعات فهذا كلام في الفرق وح لا يصدق ان كل معدوم ثابت فلا يلزم كون المنفي ثابتا وهذه الوجوه لم يلتفت اليها المص لما ذكرنا والمعتزلة تمسكوا في ثبوت المعدومات بوجوه الاول ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت اما الصغرى فلانه قد يكون معلوما فيتميز عن غير المعلوم ومقدورا ومرادا فيتميز عن غير المقدور وغير المراد واما الكبرى فلان التميز عند العقل لا يتصور الا بالاشارة العقلية وهي تقتضي ثبوت المشار اليه بالضرورة والجواب عنه بالنقض والحل اما النقض فاشار اليه المص بقوله ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم محالات فان الممتنعات كشريك الباري واجتماع النقيضين وكون الجسم في آن واحد في حيزين بعضها متميز عن البعض وعن الامور الموجودة مع انها منفية قطعا ومثل جبل من الياقوت وبحر من الزيبق الى غير ذلك من المركبات الخيالية من الممكنات متميز بعضها عن بعض مع كونها منفية وفاقا واما الحل فهو انه ان اريد ان التميز يقتضي الثبوت في الخارج فممنوع وانما يلزم لو كان التميز بحسب الخارج وان اريد الثبوت في الذهن فمسلم ولا يفيد الثاني ان المعدوم الممكن متصف بالامكان وكل ممكن ثابت لان الامكان وصف ثبوتي لما سيأتي فيكون الموصوف به ثابتا كما مر والجواب انا لا نسلم كون الامكان ثبوتيا بمعنى كونه ثابتا في الخارج بل هو اعتبار عقلي يكفي في ثبوت الموصوف به في العقل على انه منقوض بما ذكرتموه على انتفائه من المركبات الخيالية كما مر والى هذا المنع والنقض اشار المص بقوله والامكان اعتباري يعرض لما ذكرتموه على انتفائه

المسئلة العاشرة

في نفي الحال ذهب ابو هاشم واتباعه من المعتزلة وامام الحرمين والقاضي ابو بكر من الاشاعرة الى ان المعلوم ان لم يكن له ثبوت اصلا في الخارج فهو المعدوم وان كان له ثبوت في الخارج فاما باستقلاله وباعتبار ذاته فهو الموجود واما باعتبار التبعية لغيره فهو الحال فالحال واسطة بين الموجود والمعدوم لانه عبارة عن صفة للموجود لا تكون موجودة ولا معدومة مثل العالمية والقادرية ونحو ذلك المراد بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير والذات بخلافها وهي لا تكون الا موجودة او معدومة بل لا معنى للوجود الا الذات لما صفة الوجود والصفة لا تكون ذاتا فلا تكون موجودة فلذا قيدوا بالصفة واذا كانت صفة للموجود لا تكون معدومة ايضا لكونها ثابتة في الجملة فهي واسطة بين الموجود والمعدوم واحترزوا بقولهم للموجود عن صفات المعدوم فانها تكون معدومة لا حالا وبقولهم لا موجودة عن الصفات الوجودية وبقولهم ولا معدومة عن الصفات السلبية واعترض الكاتبي على هذا الحد للحال بانه لا يصح على مذهب

في نفي الحال

المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية من الاحوال مع انها حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم وقال شارح المقاصد انما يتم هذا الاعتراض لو ثبت ذلك من ابي هاشم والا فمن المعتزلة من لا يقول بالحال ومنهم من يقول به لا على هذا الوجه وذهب غيرهم الى نفي الحال وانحصار المعلوم في الموجود والمعدوم فان الضرورة قاضية بان الشيء لا يعقل من الثبوت الا الوجود ذهنا او خارجا ومن العدم الا النفي فلذلك فالوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي فكما لا واسطة بين الثابت والمنفي اتفاقا فكذا بين الموجود والمعدوم والى ذلك اشار المصنف بقوله وهو اي الوجود يرادف الثبوت والعدم النفي فلا واسطة قال صاحب المواقف وبطلانه اي بطلان الحال بالمعنى الذي عرفت ضروري لما عرفت من ان الموجود ما له تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة بين النفي والاثبات فان اريد نفي ذلك اي نفي انه لا واسطة بين النفي والاثبات وهو كذا اثبات الواسطة بينهما فهو سفسطة وان اريد معنى اخر بان يفسر الموجود بما له تحقق اصالة والمعدوم بما لا تحقق له اصلا فيتصور هناك واسطة بينهما هي ما يتحقق تبعا لم يكن النفي والاثبات في المنازعة متوجهين الى معنى واحد انتهى كلام المواقف ثم ان المثبتين للحال تمسكوا بوجوه الاول ان الوجود ليس بموجود والا لساوى غيره في الوجود فزيد وجوده عليه ويتسلسل كما مر ولا بمعدوم والا لاتصف بنقيضه والجواب عنه ما اشار اليه المصنف بقوله والوجود لا يرد عليه القسمة فان الوجود كما عرفت انما هو كون الشيء وتحققه وليس هو من حيث هو وجود وكون للشيء شيئا من الاشياء فلا يتصف من هذه الحيثية بالكون او بنقيضه وانما المتصف بالكون او بنقيضه المنقسم اليهما ما هو شيء من الاشياء واما الوجود لا من حيث هو كون او وجود بل من حيث انه مفهوم في العقل ومنتزع من الشيء اعني هذا المفهوم الانتزاعي الحاصل في العقل بعد الانتزاع فهو شيء قابل للاتصاف بالوجود والكون مطلقا او في العقل فهو من هذه الحيثية ليس مما لا يتصف بالوجود او نقيضه ليلزم كونه لا موجودا ولا معدوما فيثبت الحال ومن الحيثية الاولى اعني من حيث انه كون وتحقق للشيء ليس بشيء من الاشياء ولا يعقل نسبة الوجود او نقيضه اليه ليصح ان يقال انه من هذه الحيثية موجود او لا موجود او يقال معدوم او لا معدوم وهذا هو المراد من عدم ورود القسمة عليه يعني ان الوجود ليس من حيث هو وجود شيئا من الاشياء ولا من شانه قبول القسمة الى الوجود واللاوجود والاتصاف باحدهما والذي سميتموه حالا هو شيء من الاشياء ومعقول نسبة الوجود واللاوجود اليه لكنه ليس بمتصف عندكم باحدهما والحاصل ان الحال عندهم واسطة بين الموجود والمعدوم والواسطة يجب كونها بحيث يتصور كونها احد الطرفين والوجود من حيث هو وجود لا يتصور كونه موجودا او معدوما اصلا ولا يمكن ان يكون واسطة بينهما وعلى هذا التقرير الذي قررناه اندفع ما توهم شارح المقاصد من ان هذا الجواب تسليم للمدعى واعتراف بالواسطة وقد يدفع هذا التوهم بان مدار جوابهم هذه على ان الوجود اما موجود واما معدوم واما لا موجود ولا معدوم والاولان باطلان فتعين الثالث فمدار هذا الجواب على ان هذه المنفصلة ذات الاجزاء الثلاثة خالية عن القضية المعقولة لان كل جزء منها يتوقف على تصور نسبة بحسب الحقيقة لا بمجرد الاعتبار والا لا يلزم التسمية فلا يتم حجتهم بين الوجود وبنفسه ان كان حمل الوجود على الوجود على سبيل الاشتقاق كما لا يخفى وهي غير معقولة فالمراد ان الوجود لا يرد عليه القسمة الى هذه الاجزاء الثلاثة لكونها غير متصورة فمن اين يلزم الاعتراف بالواسطة وقد يوجه كلام المصنف بانه بعد ابطال الاجزاء الثلاثة بان الوجود لا يرد عليه القسمة الثلاثية لكون القسم الثالث غير محتمل عقلا لما مر من ان الوجود يرادف الثبوت والعدم النفي فكما ان ما لا يكون ثابتا ولا منفيا غير محتمل كذلك ما لا يكون موجودا

٥٣ ليست بموجودة ولا معدومة ولا مجهولة ولا معلومة بل المعلوم هو الذات بالصفة فالصفة لا تعلم وهذا القول سفسطة لانهم كما اشتركوا ...

المسألة العاشرة

ولا معدوماً وقد يوجه ايضاً بان القسمة المشبهة للحاصر هي القسمة الواردة على الامر الثابت والوجود ليس بثابت على مذهبهم ايضاً والوجه هو ما ذكرنا والجواب للامام عن هذه الحجة باختيار ان الوجود معدوم في الخارج ومنع امتناع اتصاف الشيء بنقيضه على سبيل الاشتقاق وتوجيهه انه يصدق على الوجود في الذهن انه معدوم في الخارج ومرتفع عنه ولا استحالة فيه وانما الاستحالة في اجتماع الوجود والعدم في محل واحد او ثبوت احدهما متصفاً بالاخر او حمل احدهما مواطاة على الاخر واما ارتفاع احدهما واتصافه بالاخر فليس بمستحيل واجيب ايضاً باختيار ان الوجود موجود بوجود هو عينه فلا يلزم التسلسل لاستلزامه تقدم المرتبة عليه والوجود كما مر بيانه وبالجملة هذه الشبهة ليست بتلك القوة التي توهمها شارح المقاصد الثاني ان الكلي الذي لجزئيات متحققة في الخارج كالانسان ليس بموجود والا لكان متشخصاً فلا يكون كلياً ولا بمعدوم والا لما كان جزءاً من جزئياته الموجودة كزيد مثلاً لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم والجواب عنه ما اشار اليه المص بقوله والكلي ثابت ذهناً وتقريره ان الكلي وان كان جزءاً من جزئياته الموجودة في الخارج لكنه من الاجزاء العقلية لا الخارجية فان نسبة التشخص الى الطبيعة الكلية كنسبة الفصل الى الطبيعة الجنسية فكما ان الجنس والفصل من الاجزاء العقلية للطبيعة النوعية دون الخارجية كذلك الكلي والتشخص بالنسبة الى الشخص وهذا لا ينافي كون الكلي الطبيعي موجوداً في الخارج كما هو مذهب المحققين فان معنى وجود الكلي الطبيعي في الخارج ليس انه جزء خارجي للشخص ومتميز فيه عن الاخر الذي هو التشخص بل كلاهما موجودان فيه بوجود واحد العقل يحلله الى طبيعة معروضة والتشخص عارض وكل واحد من العارضية والمعروضية انما هو بحسب العقل دون الخارج اذا عرفت ذلك فنقول ان اردت ان الكلي من حيث هو جزء للشخص ليس بموجود في الخارج ثم بل هو من هذه الحيثية معدوم فيه ولا يلزم تقوم الموجود بالمعدوم وانما يلزم لو كان جزءاً خارجياً له وليس كذلك كما عرفت وان اردت انه من حيث هو جزء ليس بموجود اصلاً فهو باطل لا يدل عليه اذ كل ما هو موجود مطلقاً لا يلزم ان يكون متشخصاً الثالث ان بعض الماهيات الحقيقية العرضية كلونية السواد ليس بمعدوم والا لتقوم الموجود بالمعدوم كما مر ولا بموجود لانه جزء من حقيقة السواد وللجزء الاخر هو الفصل ولا بد من قيام احدهما بالاخر ليمكن ان يلتئم منهما ماهية حقيقية لوجوب احتياج بعض اجزاء الماهية الحقيقية الى بعض وهما عرضان لانه فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال باتفاق المتكلمين لا يقال هذا انما يتم لو ثبت انحصار اجزاء السواد في الجنس والفصل وهو ممنوع بل الهيئة الاجتماعية جزء اخر قائم بهما ويكون في التيام الماهية الحقيقية احتياج بعض اجزائها في الجملة فلا يلزم قيام الجنس بالفصل ولا العكس ليلزم قيام العرض بالعرض لانا نقول قد ثبت في موضعه انحصار الاجزاء المحمولة في الجنس والفصل على انا ننقل الكلام في الهيئة الاجتماعية فانها على تقدير كونها موجودة يكون عرضاً فيلزم قيام العرض بالعرض وعلى تقدير كونها معدومة يلزم تقوم الموجود بالمعدوم وفيما قيل من انه يجوز ان يكون ٥ الاحتياج بين الجزئين بان يتوقف قيام احدهما بالجسم على قيام الاخر بذلك الجسم من غير ان يقوم احدهما بالاخر فا ورد عليه ان التركيب الحقيقي يقتضي الاحتياج والقيام بين الاجزاء ولا يكفي فيه ما ذكره والا لزم ان يحصل التركيب بين الحركة والسخونة القائمتين بالجسم لتوقف قيام السخونة على قيام الحركة به لا محة وهذا ليس بوارد لان التركيب الحقيقي يقتضي الاحتياج ولا يلزم منه انه كلما تحقق الاحتياج تحقق التركيب الحقيقي وهو ظ بل يرد عليه ان هذا هو جواب المص الذي اشار اليه بقوله ويجوز قيام العرض بالعرض فان قيام العرض بالعرض الذي جوزه المص ليس الا ان يقوم عرض بمحل بتوسط عرض اخر كما سنحققه انشاء الله تعالى في المقصد

الثاني عند قوله وقد يفسر الحال الى المحل بتوسط واعلم ان هذا الجواب انما هو على سبيل التنزل والا فالجواب عن هذا الوجه الثاني كما لا يخفى ولم يذكره ههنا اكتفاء وتقريره ههنا ان يقال ان اردتم ان جنس السواد لو كان معدوما في الخارج لتقوم الموجود بالمعدوم فمم وانما يلزم لو كان السواد في الخارج متقوما من اللونية وليس كذلك لان اللونية من الاجزاء العقلية للسواد فاللونية من حيث انها جزء للسواد ممتازة عن قابضية البصر الذي هو فصله ليست موجودة في الخارج بل معدومة فيه ولا ينافي ذلك وجود طبيعة اللونية في الخارج كما اشرنا اليه وان اردتم انه ليس بمعدوم مطلقا فمم بل هو موجود في العقل ولا يلزم من كونه موجودا في العقل التيام حقيقة السواد بحسب الخارج منه ليلزم الاحتياج وقيام العرض بالعرض اذ لا التيام حقيقة من الاجزاء العقلية لكونها منتزعة من حقيقة بسيطة ولا تمايز بينها الا بعد الانتزاع وبحسب العقل ثم اعلم ان هذين الوجهين ماخذهما واحد كما لا يخفى ولذلك جمعهما شارح المقاصد في وجه واحد اجاب عنه بالجواب المشترك وصاحب المواقف اقتصر على الوجه الاخير واجاب عنه بكلا الجوابين المشترك والمختص بالاخير وكذا الشارح ان القدماء اقتصروا في شرح كلام المصنف على الاقتصار على الوجهين وجعل الجوابين جوابين عنه لا يخفى بعده عن سوق كلام المصنف ثم ان الامام الرازي اعترض على ما بنى عليه اصل الجواب من قولهم لا تمايز بين الاجناس والفصول في الاعيان بل في الاذهان بان حكم العقل بالتمايز ان طابق الخارج عاد كلام مثبتي الحال وان لم يطابق كان جهلا فاجيب بتقرير الجواب عنه اذا اريد بالمطابقة ان يكون في الخارج بازاء كل صورة ذهنية هوية على حدة فلا نسلم لزوم الجهل على تقدير عدمها والا لم يصدق الحكم في شيء من الاعتبارات وانما يلزم الجهل لو حكم بان كل صورة ذهنية صورة لهوية عينية على حدة وليس كذلك وان اريد ان يكون بازاء كل صورة هوية يكون المتحقق من تلك الصورة في الخارج تلك الهوية في الذهن تلك الصورة فلا نم ان المطابقة بهذا المعنى تستلزم ان يكون هناك امور متمايزة بحسب الخارج وانما يلزم ذلك لو لم ينتزع العقل من هوية واحدة صورا مختلفة باعتبارات مختلفة كما سيجيء تحقيق ذلك ثم ان المصنف لما اشار الى الاجوبة عن وجوههم بالمنع اراد ان يشير الى الجواب عنها بطريق النقض ايضا فقال ونوقضوا بالحال نفسها يعني ان مثبتي الحال نوقضوا في هذه الوجوه بالحال نفسها بيانه ان حاصل دليلكم هو ان الموجودات مشتملة على ما به الاشتراك وما به الامتياز مما ليس بموجود ولا معدوم فهو حال وهذا بعينه وارد عليكم فان الاحوال كلها مشتركة في الحالية ومختص كل منها بما به امتاز عن الاحوال الاخر وهما ليسا بموجودين والا لزم قيام الصفة بالصفة وهو مح كقيام العرض بالعرض بلا فرق ولا بمعدومين والا لتقوم ما ليس بموجود ولا بمعدوم بالمعدوم وهو ايضا مح كتقوم الموجود بالمعدوم بالضرورة فهما حالان ويشتركان مع سائر الاحوال في الحالية ويمتازان بما به الامتياز وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل هذا هو تقرير النقض على ما هو المشهور ولا يخفى توقفه على كون ما به الاشتراك جنسا وعليه منع ظ ولعل المصنف للاشارة الى ذلك قال ونوقضوا بالحال نفسها تدبر ورده الامام الرازي بان الحالية ليست صفة ثبوتية حتى يلزم ان يكون للحال حال اخرى اذ لا معنى للحال الا ما لا يكون موجودا ولا معدوما وهو صفة سلبية فلا يكون الاشتراك فيها اشتراكا في حال فلا يلزم تسلسل الاحوال وفيه ان المصنف علل ما في شرح المقاصد بان الحال ليس عندهم سلبا محضا بل هو وصف ثابت للموجود ليس بموجود ولا بمعدوم ولهذا لم يجعلوا المستحيل حالا مع انه ليس بموجود ولا بمعدوم فالحال يشتمل عندهم على معنى هو سلب الوجود والعدم يختص بتلك الامور التي يثبتونها احوالا ويشترك الاحوال فيه هذا ثم ان القائلين بالحال اعتذروا عن هذا النقض بوجهين الاول منع قبول الحال التماثل والاختلاف فان ذلك عندهم

المسئلة الحادي عشر

من خواص الموجود والثاني التزام التسلسل في الثابتات ومنع استحالته والبرهان قائم في الامور الموجودة دون الثابتة والمصنف اشار الى بطلان هذين الوجهين بقوله والعدم بعد قبول التماثل والاختلاف والتزام التسلسل اما بطلان الاول فلان قبول الحال التماثل والاختلاف ضروري فان كل شيئين يشير العقل اليهما فاما ان يكون المعقول من الاخر اولا فعلى الاول هما المتماثلان وعلى الثاني هما المتغايران فان قيل هذان هما التماثل والاختلاف باصطلاحكم ونحن انما اخذنا في دليلنا التماثل والاختلاف باصطلاحنا وهو ما يكون بين موجودين فلا ينتقض علينا اذ النقض هو اجراء الدليل بعينه لا مع التغيير اجاب المحقق الشريف بان هذا نقض للحصر دليلكم المشتمل على الاشتراك والتباين فلا يقدح فيه التغيير من بعض الوجوه مثلا اذا قال المستدل ههنا ليس ها بين الاشتراك وما بين الامتيا نعقد مين لاستحالة تركب الموجود من المعدوم وقال الناقض ليسا معقدمين لاستحالة تركبهما ليس بموجود ولا معدوم من المعدوم لم يكن ذلك قادحا في كونه نقضا للحصر الدليل ومثل هذا كثير في موارد النقوض واما بطلان الثاني فلانه لا فرق في اجراء ... امتناع التسلسل سيما برهان التطبيق بين الامور الموجودة والامور الثابتة واما ما ذكره الامام من ان في تجويز التسلسل انسداد باب ابطال حوادث لا اول لها واثبات الصانع فعبارة المتصف بالحدوث والمحتاج الى الصانع عندهم انما هو الوجود دون الثبوت على ان الى اثبات الصانع طريقا اخر لا يتوقف على ابطال التسلسل كما سياتي في موضعه فلا انسداد الا ان بعض المتكلمين من اخرهم ذهبوا الى امتناع امور غير متناهية مطلقا سواء كانت مجتمعة في الوجود او متعاقبة فيه وقد اعتمدوا في ذلك على برهان التطبيق ولا شك ان جريانه في الامور المجتمعة الثابتة في الثبوت اظهر من جريانه في الامور المتعاقبة في الوجود فلو جوز التسلسل في الامور الثابتة وهي الاحوال لانتقض به ذلك البرهان وانسد عليهم باب ابطال الحوادث لا اول لها وانسد عليهم ايضا اثبات الصانع لاعتمادهم فيه على ابطال الحوادث لا اول لها

المسئلة الحادي عشر

في تفريع بطلان ما فرعوا على القول بثبوت المعدوم والقول بالحال على بطلانهما واليه اشار المصنف بقوله فبطل ما فرعوا عليهما من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم وانتفاء تاثير المؤثر فيها وتباينها واختلافهم في اثبات صفة الجنس وما يتبعها في الوجود ومغايرة التحيز للجوهرية واثبات صفة المعدوم بكونه معدوما وامكان وصفه بالجسمية ووقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحيوة وهذا من فروع القول بثبوت المعدوم وقسمة الحال الى المعلل وغيره وتعليل الاختلاف بها وهذا فرعان على القول بالحال اما فروع القول الاول فمنها ما هو متفق عليه بينهم ومنها ما هو مما اختلفوا فيه فالمتفق عليه امور الاول ان الذوات الثابتة في العدم من كل نوع غير متناهية الثاني ان لا تاثير للمؤثر في تلك الذوات لكونها ثابتة ازلا ومستغنية في ثبوتها عن المؤثر في اخراجها الى الوجود واعطائها صفة الوجود الثالث ان تلك الذوات متفقة في الماهية وانما اختلافها بحسب التشخص والامور العارضة فقط فقوله وتباينها عطف على تاثير اي وانتفاء تباينها والمختلف فيها ايضا امور الاول ان المعدوم هل هو متصف في العدم بصفة الجنس كالجوهرية للجوهر والسوادية للسواد الى غير ذلك وما يتبعها في الوجود كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلا ام لا فجمهورهم على الاول وبعضهم على الثاني ان التحيز هل هو مغاير للجوهرية تابع لها في الوجود كما هو مذهب جمهورهم ام هو عينها كما هو مذهب بعضهم الثالث ان المعدومية هل هي صفة ثابتة للمعدوم ويتصف المعدوم بها في العدم كما ذهب اليه

٥٧

بعضهم ام لا كما ذهب اليه جمهورهم الرابع ان المعدوم كالجوهر هل هو متحيز حال كونه معدوما ويتصف بالجسمية
كما ذهب اليه بعضهم ام لا وهو مذهب جمهورهم الخامس انه هل يجوز القطع بان للعالم صانعا متصفا بالعلم
والقدرة والحيوة مع الشك في انه موجود كما هو مذهب من ذهب منهم الى جواز اتصاف المعدوم بصفة ام لا
كما هو مذهب غيره واما فرعا القول الثاني فاحدهما تقسيم الحال الى حال هو معلل بصفة موجودة في الذات
كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة والى حال ليس كذلك كلونية السواد فانها لا تعلل بصفة
في السواد وكذا وجود الاشيا وثانيهما تعليلهم اختلاف الذوات في العدم بالاحوال فان القائلين بكون
الذوات المعدومة متخالفة بالصفات جعلوا تلك الصفات احوالا وذلك على ان الحال عندهم لا يجب ان
يكون صفة الموجود وغير ذلك مما لا فائدة لذكره اشارة الى فروع اخرى له كتقسيمهم تلك الصفات الثابتة للذوات
في العدم التي جعلوها احوالا في الجواهر الى ما يعود الى الجملة اي مجموع ما يتركب عنه البنية كالحيوة وما هو مشروط
بها كالعلم والقدرة والى ما يعود الى التفصيل اي الافراد كالجوهرية والوجود والكون وفي الاعراض الى الصفة
النفسية كالسوادية والصفة الحاصلة بالفاعل كالوجود والى ما يتبع العرض بشرط الوجود كالحلول في المحل
لما كان القول بثبوت المعدوم في الخارج وتحقق الواسطة بينه وبين الموجود ضروري البطلان واضحا فساده
وقد ذهب اليهما جمع كثير من العلماء المتبحرين بحسب شيء يصلح مظنة للاشتباه فقال صاحب المواقف في المقام
الثاني والذي احسبهم ارادوه حسبانا ياتم اليقين انهم لما وجدوا مفهوما يتصور عروض الوجود لها اي بان
يحاذي لها امر في الخارج منعوا تحققها وجودا وارتفاعها عدما ومفهوما ليس من شانها ذلك كالامور
الاعتبارية التي يسميها الحكما معقولات ثانية جعلوها لا موجودة ولا معدومة فنحن نجعل العدم للوجود
سلب ايجاب وهم يجعلونه له عدم ملكة ولا نزاع في المعنى ولا في تسميته انتهى كلام المواقف وقال
شارح المقاصد الحق ان هذا الظن لا يغني من الحق شيئا اما اولا فلانه انما يصح لو كان المعدوم عندهم
مباينا للممتنع ولا يطلق عليه اصلا كما ذكره بعضهم لا اعم على ما قرره صاحب المواقف وغيره لظهور انه
لا يعرض له الوجود اصلا واما ثانيا فلان الحال يكون ابعد عن الوجود من المعدوم لما انه ليس له التحقق
في امكان التحقق وليس كذلك لانهم يجعلونه قسما وفي التقرر والتحقق والثبوت حد العدم فلم يبلغ حد الوجود
وبهذا جوزوا كونه جزء للموجود كلونية السواد واما ثالثا فلانه ينافي ما ذكره في تفسير الواسطة من انه
المعلوم الذي له التحقق لا باعتبار ذاته بل تبعا لغيره او الكائن في الاعيان لا بالاستقلال بل تبعا لغيره ثم
قال ويمكن دفع الاخير بان المراد بالتحقق الذي يتصور عروضه للمعدوم دون الواسطة هو التحقق بالاستقلال
وان الواسطة تكون اقرب الى الوجود من جهة ان التحقق بالتبعية حاصل له بالفعل ثم حاول التنبيه على ما
يصلح مظنة للاشتباه في المقامين فقال اما في الاول فهو ان العقل جازم بان السواد سواد في الواقع وان
لم يوجد اسباب الوجود من الفاعل والقابل فان اسباب الماهية غير اسباب الوجود على ما سبق فعبروا عن هذا
المعنى بالثبوت في الخارج لما راوا فيه من شائبة التقرر والتحقق مع نفيهم الوجود الذهني وهو قريب من
قول الفلاسفة ان الماهيات ليست بجعل الجاعل وحاصله انهم وجدوا الفرق بين الممتنعات والمعدومات الممكنة بان
لماهياتها تتصف بالوجود تارة وتتعرى عنه اخرى بحسب حصول اسباب الوجود ولا حصولها فعبروا عن ذلك بالثبوت
والثبوت في الخارج واما في الثاني فهو انهم وجدوا بعض ما يتصف به الموجود كوجود الانسان وايجاد الله تعالى

اياه وعالمية زيد ولونية السواد وفقد قام الدليل على انه ليس بموجود ولم يكن له سبيل الى الحكم بانه لا تحقق له اصلا لما راوا الموجودات يقتضيه سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد على انه لو وجد اعتبار العقل فرضه فهو عندهم ليس بموجود في العقل فجزموا بان لهذا النوع من المعاني تحققا ما في الخارج وليس بموجود ولا معدوم بل واسطة وسموه بالحال وتوضيحه انه اذا صدر المعلول عن العلة فنحن نجد ان كل منهما صفة كانت معدومة قبل الصدور اعني الموجدية والوجود فلا تكون ح معدومة ضرورة التفرقة بين الحالين وقد قام الدليل على انها ليست بموجودة فتكون واسطة انتهى كلام شارح المقاصد

المسئلة الثانية عشر في الوجود المطلق والمقيد ومقابليهما

اعلم انك قد عرفت غير مرة ان المراد من الوجود ليس الا كون الماهية وتحققها فلا يمكن ان يتحقق الوجود الا ويلزمه اضافة الى ماهية ما وشيء ما ولا يلزم من ذلك ان يكون الوجود معنى اضافيا بل معنى يلزمه اضافة وفرق ما بين المعنيين وكل معنى غير اضافي وان كان مما يلزمه اضافة فلا شك في امكان تعقله من حيث هو غير مضاف الى شيء ما لكن المراد بالوجود المطلق ههنا ليس هو الوجود من حيث هو غير مضاف اصلا بل المراد منه هو غير مضاف الى شيء بعينه وماهية بخصوصها وان كان منسوبا ومضافا الى شيء ما وماهية ما مطلقا وذلك لانا نعلم قطعا ان المبحوث عنه ليس الا الوجود من حيث هو وجود لشيء وكونه تحقق لماهية لا مفهوم الوجود من حيث هو وكذا المراد من العدم المطلق انما هو رفع الوجود لا بنسبته واضافته الى ماهية مخصوصة وان كان منسوبا الى ماهية ما الا من حيث هو غير مضاف الى شيء ما اصلا كيف ولو لم يوخذ مضافا الى الوجود لم يكن مقابلا له فاذا وجب اعتبار اضافته ونسبته الى الوجود فالاطلاق المعتبر فيه انما هو الاطلاق المعتبر في الوجود لا غير وهذا هو المراد من قوله ثم الوجود قد يوخذ على الاطلاق اي غير منسوب ومضاف الى ماهية مخصوصة كالكتابة او الضحك وغير ذلك بيان ذلك ان الوجود على قسمين وجود الشيء في نفسه ووجود الشيء لغيره ففي الاول اذا قصد اثباته للشيء جعل الشيء موضوعا وجعل المشتق من لفظ الوجود محمولا من غير تقييده او اعتبار تقييده بشيء مخصوص فيقال مثلا الانسان موجود من غير ان يعتبر تقييد الوجود بشيء مخصوص حتى يكون وجود الانسان شيئا ما يقتضيه كون الوجود نفس تحقق الشيء وكونه من اضافته الى شيء ما كما بينا وهذا هو المراد بالوجود المطلق وفي الثاني اذا قصد اثبات وجود ذلك الشيء لغيره ذلك الشيء جعل ذلك الغير موضوعا وذلك الشيء او وجود ذلك الشيء محمولا على سبيل الحمل الاشتقاقي فيقال الانسان كاتب او موجود له الكتابة فهذا اعني وجود هذا المحمول لذلك الموضوع هو الوجود المقيد وكذا العدم على قسمين عدم الشيء في نفسه وهو مقابل للوجود في نفسه وعدم الشيء عن غيره وهو مقابل الوجود لغيره فقوله فيقابله عدم مثله اي في عدم اعتبار اضافته ونسبته الى ماهية بخصوصها فيقال زيد معدوم من غير ان يقصد انه معدوم عنه شيء كالكتابة بخلاف زيد معدوم عنه الكتابة او لا كاتب او غير كاتب وبالجملة العدم المقيد بشيء بخصوصه هذا اعني العدم في قولنا زيد معدوم مط هو العدم المطلق المقابل للوجود المطلق ومقابلته للوجود المطلق هو المعروف بتقابل السلب والايجاب هو باعتبار كونه رفعا له فهو بهذا الاعتبار لا يمكن ان يجامعه بان يكون موضوع واحد باعتبار واحد موضوعا للوجود المطلق وللعدم المطلق الذي هو رفعه باعتبار كونه رفعه كما هو المعتبر في اجتماع المتقابلين ولكن قد يمكن ان يجامعه لا من حيث هو مقابله ورفعه بان نفرضه موضوعا هو موصوف بالوجود المطلق في الواقع برفع عنه الوجود المطلق ويتصف بالعدم

المطلق فهذا الموضوع موضوع للوجود المطلق الواقعي وللعدم المطلق الفرضي معاً فقد اجتمع في هذا الموضوع الوجود المطلق والعدم المطلق معاً وهذا العدم المطلق وان كان مقيساً الى هذا الوجود المطلق الجامع له مقابلاً اياه ولكن مجامعته له ليس من حيث هو مقابل له لان مقابلته انما هو من حيث كونه رفعاً له وكونه رفعاً له انما هو بحسب الفرض لا بالفعل وهذا معنى قوله وقد يجتمعان اي الوجود المطلق والعدم المطلق في موضوع واحد لا باعتبار التقابل قال الفاضل القوشجي انا اذا قلنا كل ما يكون معدوماً مطلقاً يمتنع الحكم عليه فان ذات الموضوع فهذه الحقيقة تكون موصوفة بالعدم المطلق لكونه عنواناً له وبالوجود المطلق لانه متصور موجود في الذهن لكن هذا الاجتماع لا يقدح في تقابلهما اذ المعتبر في التقابل ان لا يجتمع المتقابلان في محل واحد بحسب نفس الامر اي يتصف بكل منهما في نفس الامر لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل وهذا ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل كما اذا كان كذا لا اتصافين بحسب فرض العقل فان العقل قد يفرضه انا موصوفة بالوجود والعدم معاً وليس ذلك من الاجتماع المستحيل للمتقابلين والى هذا المعنى اشار المصنف بقوله وقد يعقلان اي الوجود والعدم معاً اي يجتمعين في محل واحد انتهى كلام الشارح القوشجي وفيه انه كان ينبغي على هذا ان يقول كما قد يعقلان معاً كما لا يخفى على انه كما لا يقدح كون احد المتقابلين مفروضاً في اجتماعهما لا يقدح كونهما كلاهما مفروضين ايضاً في ذلك فما الفرق بين هذه الصورة والصورة الاولى ليكون الثانية توضيحاً للاولى واما ما في الشرح القديم والحواشي الشريفية في شرح هذا المقام من انه قد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق لان العدم المطلق قد يتصور فيعرض له الكون المطلق لكن لا باعتبار التقابل بل باعتبار الاجتماع لان العدم المطلق من حيث انه سلب الوجود المطلق مقابل له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له يجتمع معه فباعتبار انه سلبه لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه معروضه لا يقابله بل يجتمع معه فقوله وقد يعقلان معاً رد لما يتوهم من ان العدم المطلق لا يمكن ان يتصور اذ لا تميز له في نفسه اصلاً وتقرير الرد انه كما يمكن ان يتصور الوجود المطلق يمكن ان يتصور رفعه وهو العدم المضاف الى الوجود المطلق وذلك لا ينافي كونه عدماً مطلقاً فاورد عليه الشارح القوشجي اما اولاً فلان اجتماع المتقابلين بعروض احدهما للآخر ليس مستحيلاً حتى يحتاج الى الاعتذار بتغاير الجهة انما المستحيل اجتماعهما بعروضهما لمحل واحد واما ثانياً فانه لو اجتمع الوجود والعدم في محل واحد بان يكون موجوداً ومعدوماً معاً يمكن اجراء هذا العذر بان يقال العدم من حيث انه سلب الوجود مقابله ومن حيث ان الوجود عارض لمحله يجتمع معه واما ثالثاً فلانه لو كان معنى قوله وقد يعقلان معاً ما ذكره لكان لفظة معاً لغواً واقول يمكن ان يجاب عن معنى قول المصنف لا باعتبار التقابل على ان معناه ليس انه لو اجتمعا باعتبار التقابل يلزم اجتماع المتقابلين بل معناه انه لو اجتمعا باعتبار التقابل لم يكونا مطلقين لان العدم لا يكون حينئذ رفعاً للوجود العارض له فلا يكون رفعاً للمطلق الوجود فلا يكون عدماً مطلقاً فعلى هذا لا يرد عليه شيء مما اورده من الاول والثاني فقط واما الثالث فلان قوله قد يعقلان معاً اذا كان دفعاً للرد المذكور فلا بد من قوله معاً اذ ذلك الرد يندفع بان يقال ان العدم الذي نتصوره متميز فلا بد من تعقل الوجود ايضاً ثم اقول لا يبعد ان يكون قوله وقد يعقلان معاً اشارة الى ما اشرنا اليه من امكان تعقل كل من مفهومي الوجود والعدم من دون اضافة ونسبته الى شيء ما اصلاً فان ذلك وان كان في الوجود اظهر لكون العدم محتاجاً في تعقله الى تعقل الوجود لكونه رفعاً له لكن بعد تعقل الوجود

المسئلة الثانية عشر في الوجود المطلق والمقيد

لا يحتاج الى تعقل شيء آخر فعند تعقل الوجود والعدم معاً لا يحتاج الى شيء من الاشياء اصلاً كليتة وقد يوخذ
الوجود مقيداً باعتبار اضافته ونسبته الى مهية معينة كوجود البصر لزيد ووجود الكتابة للانسان فيقال زيد موجود
بصيراً والانسان موجود كاتباً او زيد موجود له البصر او الانسان موجود له الكتابة وقد يشتق من ذلك القيد الذي
هو مهية مخصوصة كالبصر والكتابة اسم مثل البصير والكاتب فيقال زيد بصير والانسان كاتب ويضاف لفظ ذو
الى ذلك القيد فيقال زيد ذو بصر والانسان ذو كتابة والجسم ذو سواد وهذا هو الوجود المقيد كما عرفت فيقابله
عدم مثله في اعتبار النسبة والاضافة الى مهية بعينها وهو العدم المقيد ويقال له عدم الملكة فان الملكة عبارة عن
ذلك الامر الوجودي الذي قيد به الوجود المقيد اعني المهية المخصوصة وقد يوضع لذلك العدم اسم خاص مثل العمى
لعدم البصر والامية لعدم الكتابة فيقال زيد اعمى او امي ومقابلة ذلك العدم مع الوجود الذي هو رفع له ومنسوب
اليه هو المعروف بتقابل العدم والملكة ويفتقر ذلك العدم الى الموضوع كافتقار الملكة اليه فان الملكة لما كانت موجودة
لغيرها فذلك الغير هو موضوعها فهي محتاجة في وجودها الى ذلك الموضوع ولا بد في ذلك الموضوع ولا بد
في ذلك الموضوع من قابلية لتلك الملكة ضرورة امتناع ان يكون كل شيء موضوعاً لكل شيء موجود والملكة لما
كان لموضوع قابل كان عدمها ايضاً عن موضوع قابل فهو ليس عدماً صرفاً بل معتبر فيه النسبة الى وجودي فهو موجود
لذلك الاعتبار فلا بد له من موضوع موجود يقوم ذلك العدم به كما في الملكة والمراد من الموضوع هو الموضوع الموجود
في الخارج والا لما اختص هذا الحكم بالوجود والعدم المقيدين ولما اعتبر في عدم الملكة كون الموضوع قابلاً للملكة
قابلية النوع للشيء قد يكون بالشخص اعني ان يكون شخص ذلك الشيء قابلاً له وقد يكون بالنوع اعني ان يكون
نوع ذلك الشيء قابلاً له وان لم يكن ذلك الشخص منه قابلاً له وقد يكون بالجنس اعني ان يكون جنس ذلك الشيء وان
كان في ضمن انواع اخر قابلاً له وان لم يكن ذلك النوع قابلاً له مثال الاول اعمى لمن ولد بصيراً ثم زال بصره ومثال
الثاني هو لمن ولد غير بصير ومثال الثالث هو العقرب مثلاً والى هذا اشار المص بقوله وقد يوخذ الموضوع
شخصياً ونوعياً وجنسياً فعلى الاول اذا كانت قابلية الشخص للملكة في وقت اتصافه بالعدم كما في عدم
اللحية لمن جاوز حد الامردية فيقال لها العدم والملكة المشهوران وعلى الاخيرين وكذا على الاول اذا لم يكن
القابلية في وقت الاتصاف كما في عدم اللحية للامرد يقال لها العدم والملكة الحقيقيان واعلم ان الملكة وعدمها اذا
اخذا بسيطين فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة مثل الكتابة واللاكتابة والبصر والعمى واذا اوجب
وسلب احدهما بعينه كان التقابل بينهما اعني بين النسبتين تقابل السلب والايجاب مثل زيد كاتب
وزيد ليس بكاتب واذا اوجب او سلب كل منهما فالنسبتان متنافيتان وليستا بمتقابلتين مثل زيد
كاتب او زيد لا كاتب او زيد ليس بكاتب او زيد ليس بلا كاتب واعلم ايضاً ان وجود الملكة اعني الوجود
المقيد وكذا العدم المقيد اذا حمل على الملكة يصير وجوداً مطلقاً وعدماً مطلقاً مثل الكتابة موجودة او
معدومة واذا حمل على موضوع غيرها يكون مقيداً مثل زيد موجود كاتباً او كاتب وزيد لا كاتب
او امي كما عرفت وينبغي ان يعلم ان المراد من الوجود المقيد والعدم المقيد غيرهما هو المراد من الوجود الخاص
والعدم الخاص وانه لا فرق بين المطلق والخاص في الحمل وعند الاطلاق والاستعمال وانما الفرق بمجرد اعتبار
العقل فكل وجود مطلق فهو وجود خاص باعتبار وان التقابل بين الخاصين هو تقابل السلب والايجاب
بخلاف المقيدين فان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة كما عرفت فعليك بالتامل الصادق في جميع ما ذكرنا

ذهنية

في هذه المسئلة من الكلام فان الناظرين في هذا الكتاب قاطبة قد غفلوا عما هو الحق في هذا المقام

المسئلة الثالثة عشر في بساطة الوجود وعدم تركبه لا من الاجزاء المحمولة ولا من الاجزاء مطلقا فاشار الى الاول بقوله ولا جنس له اي للوجود اذ الوجود كما مر هو تحقق الاشياء وليس من جنس الاشياء فلا مشاركة مع الاشياء وجنس الشيء انما هو ما به مشاركته مع غيره واشار الى الثاني بقوله بل هو بسيط اي ليس لجزء اصلا لا الجنس الذي هو من الاجزاء المحمولة ولا غيره مطلقا لان الجزء لا محة شيء ويعرضه كون متحقق فالوجود انما هو كون ذلك الشيء متحققا لا هو ولا ما هو مركب منه ومن غيره لانه ايضا لا محة شيء ويعرضه تحقق والحاصل انه بعد ما لاحظ ان المراد من الوجود انما هو كون الشيء وتحققه لا امر اخر وراء ذلك يحكم العقل ضرورة بانه لا يمكن ان يكون لجزء اصلا فما يستدل به على ذلك من انه لا اعم من الوجود ليتصور كونه جنسا له ومن ان الوجود كما مر يعرض جميع المعقولات فلو كان لجزء لكان معروضا للوجود فيلزم ان يكون الشيء عارضا لنفسه ولا يكون العارض تماما مغايرا وانه لو كان لجزء فاما ان يكون موجودا فيلزم تقدم الشيء على نفسه اما معدوما فيلزم تقوم الشيء بنقيضه لعل الغرض منه تنبيه على ذلك فلا يضر المناقشة فيه فقد يحقق مراد المصنف بالوجود الموجود فلو كان للموجود جنس لكان مقولا عليه وعلى ما بازائه في جواب ما هو لكونهما بازائه حيوانية لكن ما بازاء الموجود المطلق هو المعدوم المطلق وليس له ذات ولا تعين بل هو لا شيء محض فكيف يستقيم ان يكون جزئه مفهوما محصلا معينا

المسئلة الرابعة عشر في ان الوجود يتكثر بالذات يعني ان له افرادا في نفس الامر متكثرة بالذات حسب تكثر المهيات ومتخالفة كتخالفها كما هو مذهب الحكماء على ما عرفت سابقا لا انه يتكثر بالحصص بسبب الاضافة الى المهيات كما هو مذهب المتكلمين بيان ذلك انه لا محة لكل مهية كالشخص مثلا كون يصدر عنها بحسبه اثار مخصوصة هي اثار تلك المهية وهو كونها بحيث يصدر عنها تلك الاثار ولا شك في ان حيثية صدور اثار مخصوصة متخالفة ومتباينة لحيثية صدور اثار مخصوصة اخرى مخالفة للمهية التي يصدر عنها تلك الاثار للمهية التي يصدر عنها هذه الاثار وهذه مخالفة ومباينة بالذات لا بمجرد الاضافة مع اشتراك الكونين المخصوصين في مطلق الكون ولا شك في ان كل واحد من هذه الاكوان المخصوصة كون خارجي بمعنى كون الخارج ظرفا لنفس الكون لا لوجوده على ما عرفت سابقا وكون عروض الوجود للمهية في العقل ليس معناه ان الوجود الذي هو بمعنى الكون عقلي بمعنى كون العقل ظرفا لنفس الكون بل بمعنى كونه ظرفا لوجود الكون ومعنى العروض هو كون الشيء موجودا لغيره فلما لم يكن الوجود موجودا في الخارج للمهيات منعنا عروض الوجود للمهية في الخارج وحكمنا بانه عارض لها في العقل بمعنى ان موجودية الوجود للمهية انما هي في العقل لا في الخارج فما هو فرد للوجود المطلق هو كون المهية في الخارج بمعنى ان يكون في الخارج ظرفا لنفس الكون وهو موجود للمهية وثابت لها في العقل بمعنى ان يكون في العقل ظرفا لوجوده وثبوته لا لنفسه ولا شك في ان هذا الفرد فرد بحسب نفس الامر لا بمجرد تعمل العقل فانما يكون بمجرد تعمل العقل لو كان العقل ظرفا لنفسه لا لوجوده فثبوت هذا الفرد من الوجود للمهية لا يتوقف على ثبوت المهية قبل ثبوته لها الا في العقل ولا يلزم بمجرد ذلك ان يكون للوجود فرد ثابت للمهية في نفس الامر فاندفع الاشكال الذي ذكرنا سابقا انه وارد على الحكماء في قولهم بان للوجود افرادا متخالفة بالذات وذلك لان مدار ذلك الاشكال كان على امرين احدهما ان ثبوت الفرد للوجود قائما على المهية في نفس الامر يتوقف على وجود المهية في نفس الامر بوجود سابق وثانيهما ان

تخصص كون وامتيازه من كون اخر لا يمكن ان يكون بامر خارج عن الكون سوى مجرد الاضافة الى الماهية وقد ظهر مما ذكرنا ثبوت الامتياز وعدم التوقف كليهما فليتفطن وهذا الذى ذكرنا هو مراد المصنف بقوله وبتكثر اى الوجود المطلق بتكثر الموضوعات اى بسبب تكثر الماهيات التى يحمل عليها الوجود وعلى حسب تكثرها ثم ان الوجود المطلق المشترك بين هذه الافراد اعنى مطلق الكون المشترك بين هذه الاكوان المخصوصة انما هو مقول عليها بالتشكيك على وجهين احدهما التقدم والتاخر وثانيهما الاولوية وعدمها كما قال الشيخ فى الشفا من ان الوجود بما هو وجود لا يختلف فى الشدة والضعف ولا يقبل الاكمل والانقص وانما يختلف فى ثلثة احكام وهى التقدم والتاخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان انتهى فان الاولوية وعدمها يشمل الاستغناء والحاجة والوجوب والامكان كما لا يخفى وبيان التشكيك ان العقل لا ينتزع هذا الفرد من المعلول ولا يعتبره صفة له الا وقد انتزع واعتبر فردا اخر وصفا للعلة ولم ينتزع ولم يعتبر فردا اخر وصفا للمعلول وذلك هو معنى التقدم والتاخر بالعلية كما سبق ولما كان وجود الفرد المتقدم باعتبار العقل لا فى الخارج كان صدق مفهوم الوجود المطلق عليه ايضا فى اعتبار العقل متقدما على صدقه على الفرد المتاخر بخلاف ما اذا كان المتقدم موجودا فى الخارج فانه لا يلزم هناك ان يكون صدق مفهوم عليه ايضا متقدما على صدقه على الفرد المتاخر وهكذا الكلام فى الاولوية فلا يتجه ان كون صدق مفهوم الوجود على وجود العلة اقدم من صدقه على وجود المعلول وعلى وجود الجوهر اولى من وجود العرض ممنوع فانا لم نسلم اقدمية وجود العلة على وجود المعلول واولوية وجود الجوهر على وجود العرض لا اقدمية الصدق واولويته فتفطن وهذا الذى ذكرنا هو معنى قول المصنف ويقال اى الوجود المطلق بالتشكيك على عوارضها اى على افراد الوجود العارضة بحسب اعتبار العقل للموضوعات التى هى الماهيات المخصوصة فى قولنا الانسان موجود والفرس موجود الى غير ذلك فهذا تصريح من المصنف بان للوجود افرادا واقعية متخالفة عارضة للماهيات فى نفس الامر كما اومانا اليه فيما سبق فاذا ثبت ان الوجود المطلق مقول بالتشكيك على افراده ثبت انه عرضى بالنسبة اليها الا ذاتى كما على تقدير كون الافراد عبارة عن الحصص الحاصلة بالاضافة الى الماهيات على ما هو مذهب المتكلمين وقد مر فى مسئلة زيادة الوجود انه ليس جزءا من الماهيات فليس الوجود جزءا من غيره مطلقا اى لا من المعروضات كما سبق ولا من افراده النفس الامرية لكونه مقولا بالتشكيك بالقياس اليها فهذا التفريع انما هو على مجموع ما سبق وقوله ويقال بالتشكيك على عوارضها هذا ما تفرد عندى فى شرح هذا المقام العويص ولا اظن ان تجد من غيرى ما فيه من محص

المسئلة الخامسة عشر

فى ان الشيئية من المعقولات الثانية ولنقدم مقدمة فى بيان المعقول الثانى فنقول قد وجدناهم يستعملون هذه اللفظة فى طائفتين من المعانى احديهما ما يجعلونه موضوعا للمنطق وذلك مثل الكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والموضوعية والمحمولية والقياسية والقضية الى غير ذلك من المعانى التى يبحثون عنها فى علم المنطق وثانيهما الامور العامة المبحوث عنها فى الحكمة والكلام وذلك مثل الوجود والشيئية والوحدة والكثرة والماهية والعلية والمعلولية الى غير ذلك مما يأتى فى هذا الكتاب وكلتا الطائفتين مشتركتان فى انهما معان معقولة تتصف بها الاشياء الخارجية وليست لها هويات خارجية متاصلة قائمة بموضوعاتها فى الخارج بل انما عروضها لها وقيامها بها يكون حين وجودها اعنى الموضوعات فى الذهن فقط لكن الطا

في ان الشيئية من المعقولات الثانية

الاولى تعرض لموضوعاتها في الذهن من حيث هي موجودة في الذهن على ان يكون التقييد بالوجود في الذهن داخلا في الموضوع وبالجملة ينتزعها العقل من الماهية الموجودة في الذهن باعتبار وجودها في الذهن لا باعتبار وقوعها في الخارج ولذلك لا يتصف المعروض بها بحسب الخارج فان الجنسية عارضة للحيوان الموجود في الذهن ولا يتصف بها الحيوان الموجود في الخارج بحسب الخارج والطائفة الثانية عارضة للموضوعات من حيث هي لا مع التقييد بوجودها في الذهن وان كان ذلك العروض لا يكون الا حين وجود الموضوعات في الذهن لان حيثية من حيثية لا تكون الا في الذهن كما عرفت في مسئلة زيادة الوجود بالماهية من حيث هي لا تكون فوجود الموضوع في الذهن مبدأ في العروض وبالجملة ينتزعها العقل من الماهية حين وجودها في الذهن لا باعتبار وجودها في الذهن بل باعتبار وقوعها في الخارج وفرق بين بين المعنيين ولذلك يتصف الموضوعات بهذه الطائفة من العوارض بحسب الخارج مع كون العروض في الذهن فان الماهية متصفة بالوجود في الخارج مع ان الوجود لا يعرضها الا في الذهن كما مر ولذلك يرى القوم في تشويش عظيم في تفسير المعقول الثاني وتعيين ما هو المراد منه فقد يعرف بما للوجود الذهني بخصوصه مدخل في عروضه وقريب منه ما هو قيل ما لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر ولعل المراد ما اذا عقل عارضا لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر فلا يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون العوارض الذهنية قد ينفك تعقلها عن تعقل معروضاتها وقد يعرف بانها ما يعرض للمعقولات الاول في الذهن ولا يحاذى بها امر في الخارج وظاهر ان هذا التعريف اعم من الاول لشموله مجموع الطائفتين دون الاول حيث يختص بالطائفة الاولى ولهذا قد يظن ان في المعقولات الثانية اصطلاحين ثم ان جمهور المحققين تعريفها الموروث من القدماء هو انها العوارض العقلية التي لا يحاذى بها امر في الخارج وقد عدوا منها الكلي والجزئي والقضية والشيء والذات والماهية والعلة والمعلول والممكن ونظائرها والمص تبعهم في ذلك وعد بعض المذكورات منها في الكتاب جمهور المتاخرين فرادوا ذلك بوجه يخرج عنها اكثر ما عند القدماء منها حيث اشترطوا ان يكون تعقل المعقولات الثانية بعد تعقل شيء اخر وغايته لوجه التسمية ويخرج بذلك كثير من الامور المعدودة منها عنها كالكلي والجزئي والقضية والشيء والعلة ونظائرها وحملوا العوارض العقلية على ما يقابل العوارض الخارجية ولو ازم الماهية واوردوا بالعوارض الخارجية ما لو حملت على معروضاتها لصدقت القضية خارجية فكل ما هو كل من المعدود منها يخرج عنها مثل الجزئي والشيء والعلة يكون بهذا القيد خارجا ايضا ضرورة ان زيدا جزئي وشيء وعلة في الخارج ثم لما راوا خروج هذه الامور عنها اعترض بعضهم على القدماء بعدهم هذه الامور منها وبعض اخر ارتكبوا تكلفات بعيدة ليندرج هذه الامور فيها ولم يتفطنوا على ذلك ما نقلنا من كلامه واقول التحقيق في هذا المقام ان يقال العوارض على ثلثة اقسام عارض يكون الخارج ظرفا لوجوده كالسواد وعارض لا يكون الخارج ظرفا لوجوده ولكن يكون ظرفا لنفس كالوجود وعارض لا يكون الخارج ظرفا لوجوده ولا لنفسه كالكلية والاول يكون الخارج ظرفا للاتصاف به ولا محالة ويكون له ما يحاذى به في الخارج والثاني يكون الخارج ظرفا للاتصاف به ايضا لكن لا يكون له ما يحاذى به في الخارج لان المراد ان يكون ما يحاذى به موجودا في الخارج بان يكون الخارج ظرفا لوجود ما يحاذى به لا ظرفا لنفسه والثالث لا يكون الخارج ظرفا للاتصاف به ولا له ما يحاذى به في الخارج فالاول يكون عروضه للمعروض

في الخارج لامحة بخلاف الثاني والثالث فان عروضهما انما يكون في العقل اما الثالث فظ واما الثاني فلانه لو كان له عروض في الخارج لكان له ثبوت ووجود لمعروضه في الخارج فان ذلك هو معنى العروض في الخارج فيكون الخارج ظرفا لوجوده وهو خلاف المفروض فجميع ما لا يكون الخارج ظرفا لوجوده يكون عروضه في العقل فيكون من المعقولات الثانية لكونه في الدرجة الثانية من التعقل لان عروضه لما كان في العقل وثبوت الشيء للشيء يتوقف على ثبوت المثبت له معروضه يجب ان يعقل ليعقل عروض العارض له سواء كان منشأ عروضه هو وجود المعروض في العقل كما في العوارض الذهنية كالكلية او لا كما في سائر الامور الاعتبارية حتى الاضافات كان الابوة انما تعرض لذات الاب في العقل وان كان اتصافها بها في الخارج فحصلت حاجة وجه التسمية في الجميع ولا حاجة لذلك الى التخصيص بما يكون منشأ عروضه هو الوجود في العقل واما قولهم لا يحاذى بها امر في الخارج فلاخراج المحمولات الذاتية فانها ليست باجزاء حقيقية بل هي من الاجزاء التحليلية فهي بعد التحليل في الحقيقة عوارض عقلية منشأ انتزاعها نفس الذات بخلاف غيرها من العوارض العقلية فان منشأ انتزاعها امر خارج عن نفس الذات لكن يصدقان لها ما يحاذى بها في الخارج وهو الهوية البسيطة الخارجية كالسواد مثلا فان هويته في الخارج بحذاء اللونية التي هي جنس لها باعتبار وبحذاء القابضية التي هو فصلها باعتبار آخر فظهر صحة التعريف الموروث من القدماء ودخل جميع العوارض الاعتبارية العقلية فيه ولا يرد عليه من عد الامور المعدودة منها ما اورده اوائله ولا حاجة في دفعه الى تكلف اصلا اذا عرفت ذلك فمعنى قول المص والشيئية من المعقولات الثانية انها من العوارض التي تعقل ثانية بان يكون عروضها للمعروضات حين كونها معقولة فيكون هي في الدرجة الثانية من التعقل ولبيان الشيئية متاصلة في الخارج اي موجودة فيه بان يكون الخارج ظرفا لوجودها وان كان ظرفا لنفسها ولعل لافادة هذا المعنى لم يكتف بان يقول وليست في الخارج او ليست متاصلة فقط ويمكن ان يكون هذه الجملة معطوفة على معنى قوله من المعقولات الثانية اي من العوارض التي تعقل ثانية ولا تكون متاصلة في الخارج اي لا يكون بحذائها شيء اصيل في الخارج فيكون هذه الجملة بمعنى قولهم لا يحاذى بها امر في الخارج فيكون اشارة الى تعريف المعقولات الثانية لكونه اولا لما اطلق هذه اللفظة ولذلك اكتفى في سائر المواضع بان يقول من المعقولات الثانية واذا لم يكن الشيئية متاصلة في الوجود فلا شيء مطلقا اي لا بشرط خصوصيات الماهيات ثابتا اي في الخارج الا لزم ثبوت الشيئية فيه بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات اي في العقل كما هو شان المعقولات الثانية على ما عرفت واما بيان كون الشيئية المطلقة من المعقولات الثانية فهو انه لو كانت الشيئية المطلقة متاصلة في الوجود لكان ذي بها امر في الخارج في الاشياء المخصوصة يكون بازائها وليس كذلك فان الموجودات الخارجية اشياء مخصوصة مثل الانسان والفرس والسواد والبياض وامثال ذلك وليس في شيء منها امر هو موجود في الخارج هو بازاء الشيئية المطلقة بل الشيئية المطلقة انما ينتزعها العقل من الشيء المخصوص اذا حصل في الذهن بان يجرده العقل من جميع الخصوصيات فيبقى الشيئية المطلقة واما ما قيل في بيانه من انه لو كان الشيء المطلق موجودا في الخارج لكان مشاركا لغيره في الشيئية ومخالفا له بخصوصيته فيكون له شيئية فهكذا فيلزم التسلسل فقد اعترض عليه بانا لا نم ان المخالفة بخصوصيته غير ذات المشترك فان كل عام يشارك الخاص في مفهومه

يمتاز عن الخاص بنفس مفهومه المجرد عن الخصوصيات مطلق الشيء على تقدير وجوده يمتاز عن الاشيا المخصوصة بنفس مفهومه لا بامر زائد عليه حتى يلزم ان يكون لمطلق الشيء شيئية اخرى وايضا لو صح هذا الدليل لم يوجد عام اصلا اذ يلزم لو وجد الحيوان مثلا لشارك الحيوانات الخاصة في الحيوانية وخالفها بخصوصيته فللحيوان حيوان ويتسلسل واما ما توهمه الشارح القوشجي من ان مراده ان مفهوم الشيء الكلي ليس بموجود في الخارج فلا وجه للتفريع والتخصيص بمفهوم الشيء فان طبايع الكليات ليست بموجودة في الخارج سواء كانت معقولات اولا وثواني فجوابه ان طبايع الكليات التي هي المعقولات الاول موجودة في الخارج عند المحققين وهو مختار المصنف كما سيأتي واما تخصيص الشيئية بهذا الحكم من بين ساير المعقولات الثانية مع كون جميعها مشتركة فيه فهو لكونها مساوقة للوجود ومبحوثا عنها هيهنا وهو ليس بصادق على جميع ما هو من المعقولات الثانية بل الشيئية كل ما يبحث عنه الى كونه منها او لعله كما قيل لدفع ما توهمه بعض الناس من كون الشيئية جنس الاجناس

المسئلة السادسة عشر

في تمايز الاعدام لا شبهة في كون الموجودات متمايزة بحسب الخارج واما الوجودات فمن قال بكونها افرادا حقيقية للوجود المطلق فلا شك في تمايزها ايضا اما في الخارج عند من يقول بتحققها فيه واما في حد ذواتها عند من لا يقول بتحققها فيه ومن لا يقول بكونها افرادا حقيقية بل انتزاعية واعتبارية محضة فلا يقول بتمايزها في حد ذواتها الا في نفس الامر بل باعتبار اضافتها الى الماهيات كما عرفت واما المعدومات التي من جملتها العدميات ففي تمايزها وعدم تمايزها خلاف فالحكماء وكثير من محققي المتكلمين قالوا بتمايزها واختاره المصنف وقال وقد يتمايز الاعدام وهو يستلزم تمايز المعدومات ايضا لا محالة من وجهين واستدلوا عليه بوجوه احدها ان عدم المعلول يستند الى عدم العلة دون غيره ولا غيره اليه ولولا التمايز لما صح ذلك وثانيها ان عدم الشرط ينافي وجود مشروطه وعدم غير الشرط لا ينافيه فالعدم المنافي متميز عن العدم الغير المنافي وثالثها ان عدم الضد كالسواد عن المحل يصحح وجود الضد الاخر كالبياض فيه وعدم غير الضد لا يصححه فعدم الضد متميز عن عدم غير الضد والى هذه الوجوه الثلثة اشار المصنف بقوله ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لا غيره اي لا غير عدم المعلول ولا الى غير عدم العلة وينافي عدم الشرط وجود المشروط وصحح عدم الضد وجود الضد الاخر بخلاف باقي الاعدام اي بخلاف عدم غير الشرط فانه لا ينافي وجود المشروط وبخلاف عدم غير الضد فانه لا يصحح وجود الضد الاخر فلولا امتياز تلك الاعدام الثلثة لما اختلفت مقتضياتها واستدل النفاة بان المعدومات والعدميات نفي صرف لا اشارة اليها اصلا وكل ما هو متميز فله وجود لا محالة لان التميز صفة ثبوتية فيستدعي ثبوت الموصوف بالضرورة والجواب عنه انه ان اريد ان ليس التمايز بين المعدومات امرا متحققا في الخارج او ليست المعدومات والعدميات هويات عينية متمايزة فلا نزاع فيه لكن التميز لا يستدعي ذلك وان اريد ان ليس لمفهوم العدم افراد متمايزة عند العقل يختص كل منها باحكام مخصوصة صادقة في نفس الامر والامكان لها ثبوت عند العقل فظاهر البطلان ثم قال صاحب المواقف والحق ان هذا الخلاف فرع الخلاف في الوجود الذهني اذ لا تمايز للعدميات الا في العقل فان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن اختص التمايز بالموجود ولم يتصور معدوم مطلق ليس له شائبة الوجود وان لم يكن ذلك التمايز لكونها موجودة فيه ففي المعدومات

المسئلة السادسة عشر

الصرفة تمايزوا مكن ان يتصور ما هو معدوم مطلقا واعترض عليه شارح المقاصد بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز الاعدام وجمهور المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها ثم قال فالاولى ان يقال في بيان التفريع انه لما كان التميز عندهم وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام عند تصورها لما لها من الثبوت الذهني وان كانت هي اعداما في انفسها ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا انتهى وقد يقال لعل غرض صاحب المواقف انه كان ينبغي ان يقع التفريع هكذا لا ما وقع وهو العكس وفي كلام شارح المقاصد ايماء الى ذلك بل وفي كلام المواقف ايضا فتدبر ثم لما كان الحكم بتمايز الاعدام في التصور مظنة الاعتراض بان التمايز يكون للموجودات الذهنية على ما هو راى المحققين من الحكماء والمتكلمين لا للمعدومات اراد المص التنبيه على الجواب بذكر بعض احكام تدل على ان العدم بالذات لا ينافي الوجود باعتبار منها ان العدم قد يعرض لنفسه بان يتصور العدم وذلك التصور وجود له في الذهن ثم يفرض ان يزول ذلك التصور بل المتصور عن الذهن فذلك الزوال هو عدم عارض لهذا المتصور الذي هو في نفسه عدم ومعدوم وان كان من جهة كونه متصورا موجودا فالعدم في هذا الفرض قد عرض لنفسه فان قيل معنى عروض العدم للعدم ان يكون ماهية العدم متحققة ويكون العدم والرفع قائما بها والمفروض هيهنا هو زوال ماهية العدم عن الذهن لا كونها متحققة في الذهن وعروض عدم ومنع لها ولو سلم ان هناك عروضا فالعارض ليس نفس العدم بل جزئي من جزئياته وذلك ظاهر اجاب المحقق الشريف عن الاول بانه لا فرق بين مفهوم العدم وسائر المفاهيم في ان كونها متصفة بالعدم انما هو بزوال ماهيتها لا بانها تكون متحققة وعدمها قائما بها قيام الاعراض بمحالها فليس المراد بعروض العدم لشيء عدما كان او غيره الا اتصافه به وصدقه عليه اشتقاقا وعن الثاني بان الجزئي العارض لمفهوم العدم المطلق يتضمن له فيلزم عروضه ايضا في ضمن ذلك الجزئي لنفسه والا لم يكن العارض بتمامه عارضا اللهم الا ان يقال مفهوم العدم عرض لجزئياته لا ذاتي لها انتهى والتحقيق ان اتصاف امر بما هو جزئي لمفهوم يقتضي اتصاف ذلك الامر بذلك المفهوم سواء كان ذاتيا له او عرضيا اذ الاتصاف بذلك الجزئي اتصاف بالمفهوم الكلي كليا قال الشيخ في منطق الشفاء اي شيء وجدت فيه طبيعة عرض من الاعراض توجد فيه طبايع الامور التي يوصف بها ذلك العرض وصفا كليا لا يقال فيلزم ان يكون جميع الهيئات متصفة ببعضها هي متصفة بها مثلا يلزم كون الجسم المتحرك لا متحركا ضرورة اتصافه بالشكل مثلا الذي هو فرد للاحركة لانا نقول نقيض الحركة هو سلب الحركة وبعضها وظاهر ان الشكل ليس فردا له بل هو موصوف به فهو فرد للاحركة بمعنى ما ليس بحركة لا بمعنى سلب الحركة ومنها ان العدم العارض لنفسه اعني زوال العدم عن الذهن نوع من العدم المطلق من حيث كونه مضافا الى العدم ومقابل له من حيث كونه رفعا له فيصدق النوعية والتقابل عليه اي على هذا العدم العارض لنفسه باعتبارين فكرتهما لذات موضوع النوعية والتقابل بيان ذلك ان النوعية والتقابل وصفان متقابلان لان مقتضى النوعية هو الاجتماع ومقتضى التقابل هو عدم الاجتماع والمتقابلان اذا اتصف بهما امر واحد باعتبارين يجب كون الاعتبارين مقتضيين لتكثر بهما ذات الموصوف فيصح اتصافه بالمتقابلين ولا يكون كونهما تعليليين لان التعليل غير مكثر لذات المعلل فاجتماع النوعية والتقابل فيما نحن فيه يجب ان يكون

في تماين الاعدام

بما اعتبارين يكثر بهما ذات الموضوع ليصح اجتماعهما فيه فهو كك لان للعدم المضاف اليه اعني العدم الذي اضيف اليه الزوال اعتبارين احدهما كونه عدما وثانيهما كونه موجودا في الذهن وظاهر كونهما متغايرين بالذات لا محة فللعدم المضاف اعني زوال العدم ايضا اعتباران بحسب الاعتبارين اللذين للمضاف اليه احدهما كونه مضافا الى العدم من حيث هو عدم وبهذا الاعتبار يعرضه النوعية وثانيهما كونه مضافا الى العدم من حيث كونه موجودا في الذهن وبهذا الاعتبار يعرضه التقابل فان التقابل انما يعرضه لكونه نوع الاول وقعنا للعدم المضاف اليه عن الذهن فكما ان من حيثية كونه عدما مغايرة بالذات لحيثية كونه موجودا في الذهن كذلك ما اضيف اليه من الحيثية الاولى من حيث هو كك مغاير بالذات لما اضيف اليه من الحيثية الثانية من حيث هو كك ثم ان المصنف لما ذكر ان عدم المعلول يستند الى عدم العلة استشعر ان يقال ان العدمين متلازمان فليس استناد احدهما الى الاخر اولى من العكس فاشار الى دفعه بقوله وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة ان التلازم بين العدمين لا يمنع من اولوية احد الاستنادين فان العقل يحكم بديهة بصحة قولنا ان تحركت حركة اليد فتحركت حركة المفتاح دون قولنا ان تحركت حركة المفتاح فتحركت حركة اليد فظهر انه لا يصح استناد عدم العلة الى عدم المعلول وكون عدم المعلول علة لعدم العلة بخلاف العكس وقوله في الخارج ظرف للعلية وان جاز كون عدم المعلول علة لعدم العلة في الذهن بان يكون حصول ارتفاع حركة المفتاح في الذهن علة لحصول ارتفاع حركة اليد فيه فيستدل بالاول على الثاني كما ان الحال في العكس ايضا ان يكون عدم العلة علة لعدم المعلول في الذهن فيستدل بالثاني على الاول على ان هذا الاستدلال اللازم للكون المذكور برهان اني وهو الاستدلال من المعلول على العلة وبالعكس اي بعكس هذا الاستدلال وهو الذي ذكرنا برهان لمي وهو الاستدلال من العلة على المعلول بيان ذلك ان الحد الاوسط في القياس يجب ان يكون علة لثبوت الاكبر للاصغر في الذهن فان كان مع ذلك علة له في الخارج ايضا سمي ذلك القياس برهانا لميا وان لم يكن علة له في الخارج بان لا يكون له علة لكون ثبوته له لذاته لا بسبب لكنه لا يكون بين الوجود له بل يكون معلولا له سمي برهانا انيا ولا يناقي تسميته بالبرهان الذي يعتبر فيه افادته لليقين تصريحهم بكون اليقين غير حاصل الا من العلة فان معنى ذلك ان العلم اليقيني الدائم الكلي بكل ما له سبب في علة لا يحصل الا من سببه وعلته لا مطلقا صرح بذلك الشيخ في برهان الشفاء

المسئلة السابعة عشر في تعاكس الاعم

والاخص ايجابا وسلبا في العموم والخصوص والى ما ذكرنا اشار بقوله والاشياء المترتبة في العموم والخصوص وجودا اي ايجابا يتعاكس فيها عدما اي سلبا والحاصل ان كل شيئين بينهما عموم وخصوص مطلق يكون بين نقيضيهما ايضا عموم وخصوص مطلق لكن على عكس العينين اي نقيض الاخص مطلقا اعم من نقيض الاعم مطلقا وحمل الشارح القوشجي العموم والخصوص على ما هو بحسب التحقق دون الصدق كالحيوة والنطق فان الاعم وجودا منهما كالحيوة اخص عدما والاخص وجودا كالنطق اعم عدما لانه كلما علم الاعم وجودا عدم الاخص وجودا وقد يعدم الاخص وجودا ولا يعدم الاعم وجودا وحكى الفاضل ان الحمل على ما هو بحسب الصدق يحتاج الى تكلف وهو تبديل الوجود والعدم بالوجود لغيره والعدم عن غيره اي الاثبات والسلب فيصير المسئلة من المسائل المشهورة في علم المنطق ورده المحقق الدواني بان اطلاق الوجود والعدم على الايجاب والسلب غير عزيز وحمله على مسئلة مشهورة في المنطق اولى من حمله على غيرها مما لا يجدي فيه بتكلفها ولا يتعارف البحث عنه على ان المصنف ذكر كثيرا من

المسئلة السابعة عشر في تعاكس العام والخاص

المسئلة التاسعة عشر

المسائل المشهورة المنطقية في هذا الكتاب وا قول وابضحمل الوجود والعدم على الايجاب والسلب فيبن بابعيد من حمل
العموم والخصوص المتبادر منهما ما هو بحسب الصدق على ما هو بحسب التحقق **المسئلة الثامنة عشر**
في عدم الواسطة بين الحاجة والغنى في كل من الوجود والعدم واليه اشار بقوله وقسمة كل منهما اي الوجود
والعدم الى الاحتياج والغنى حقيقية اي منفصلة حقيقية دائرة بين الاثبات والنفي ولا يتصور فيهما اجتماع
القسمين ولا ارتفاعهما فان كل واحد من الوجود والعدم اما ان يكون بالغير وهو المحتاج اولا وهو الغني و
استحالة الجمع بينهما والخلو عنهما ضرورية **المسئلة التاسعة عشر** في تحقيق المواد الثلث اعني
الوجوب والامكان والامتناع وبيان مفهوماتها والاشارة الى بداهتها وبيان اعتبارها بحسب الذات وبحسب الغير وما
يتعلق بذلك هذه الثلثة هي التي يبحث عنها المنطقيون ويجعلونها مواد القضايا باعتبار وجهاتها باعتبار فا
لوجوب هو ضرورة ثبوت المحمول سواء كان وجودا او غيره للموضوع والامتناع استحالة ثبوت المحمول كذلك للموضوع و
الامكان هو لا ضرورة ولا استحالة ثبوت المحمول كذلك للموضوع وهذه بعينها هي التي يبحث عنها في الامور العامة لكن با
عتبار وقوعها في قضايا محمولاتها الوجود والعدم لا غير وقد زعم صاحب المواقف ان المبحوث عنها هيهنا غير المبحوث عنها
في المنطق فقال واعلم ان هذه غير الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا وموادها والا لكانت
لوازم المهيات واجبة لذواتها واعترض عليه شارح المقاصد بانه ان اراد كونها واجبة لذوات اللوازم فالملا
زمة ممنوعة او لذوات المهيات فبطلان التالي ممنوع فان معناه انها واجبة الثبوت للمهيات نظرا الى ذواتها
من غير احتياج الى امر اخر ثم قال وكانه يجعل بعض القضايا خلوا عن كون الوجود فيه محمولا او رابطة
كقولنا الانسان كاتب ويمنع ان يكون معناه انه يوجد كاتبا او يوجد له الكتابة بل معناه ان ما صدق هذا
يصدق عليه الكاتب والمحققون على انه لا فرق بين قولنا يوجد له ذلك ويثبت ويصدق عليه ويحمل ونحو ذلك الا
بحسب العبارة انتهى ووجه شارح المواقف كلام صاحبه بانه اراد ان المبحوث عنها في هذا الفن اخص من جهات
القضايا لا عينها والا لكانت لوازم المهية من قبيل الواجب الذي نحن نبحث عنه وليس كذلك وهذا بعينه ما صرح
به صاحب المواقف بقوله فاذا قلنا الزوجية واجبة للاربعة فمعنى به وجوب الحمل وامتناع الانفكاك وهو
غير الوجوب الذاتي يعني ان المتبادر من الوجوب الذاتي هو وجوب الوجود لذاته لا وجوب الحمل لذاته وعلى هذا
التوجيه يرد ان الزوجية مثلا واجبة الوجود لكن واجبة الوجود للاربعة لا واجبة الوجود في نفسها ولا حاجة
الى القول بانه يجعل بعض القضايا خلوا عن كون الوجود فيه محمولا او رابطة ومع ذلك لا يخفى فساده
ولذلك قال في حاشية الشرح القديم لا وجه لما قيل من انها لو كانت هي المذكورة في الجهات والمواد لكانت
لوازم المهيات واجبة لذواتها وذلك لان الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود فاختلاف المعنى بحسب
اختلاف المحمول لا بسبب اختلاف مفهوم الواجب الذي هو المادة والجهة فيها يعني ان كون المتبادر في هذا
الفن هو وجوب الوجود لذاته انما هو لاعتبارهم هذا المعنى بعينه في محمول خاص هو الوجود لا لاجل التفاوت
في المعنى وفي هذا الكلام اشارة الى ان مراد صاحب المواقف من قوله لكانت لوازم المهيات واجبة
لذواتها هو لكانت المهيات واجبة لاجل وجوب اللوازم لها فليتدبر والاشارة الى ما ذكرنا من الاتحاد ما
افهم قدس سره واذا حمل الوجود كقولنا الانسان موجود وهذا الوجود المحمول يقال له وجود الشيء في
نفسه ويسمى في التصديق بسيطا وقد يجعل عند هل البسيطة او جعل رابطة كقولنا الانسان كاتب

في المواد الثلث

فان معناه الانسان موجود كاتبا كما مر غير مرة وهذا الوجود يقال له وجود الشيء لغيره والوجود الرابطي و
يسمى ذلك التصديق مركبا و يسئل عنه بهل المركبة فان قيل فعند حمل الوجود ايضا لابد من اعتبار الوجود
الرابطي فيلزم ان يكون للوجود وجود اخر قلنا انما يلزم ان يكون له وجود لغيره ولا استحالة فيه انما المح هو ان يكون
له وجود في نفسه وهو غير لازم لان ثبوت شيء لشيء لا يستلزم ثبوت الثابت في نفسه وعلى التقدير
اعني تقدير حمل الوجود وجعله رابطة يكون بين الموضوع والمحمول نسبة لا تخ عن كيفية بحسب
نفس الامر تسمى مادة وعن كيفية في التعقل تسمى جهة والى هذه اشار بقوله تثبت مواد ثلث في
انفسها اي تثبت في انفس تلك المواد اي في نفس الامر والمادة هي كيفية نسبة المحمول الى الموضوع اذا
اعتبرت من حيث نفسها لا من حيث حصلت في التعقل او التلفظ فالمواد الثلث كيفيات ثلث ثابتة
في نفس الامر مسماة بالمواد باعتبارها كلها وجهات في التعقل او وتثبت جهات ثلث في التعقل هي الصور العقلية
التي تحصل دالة على تلك الكيفيات الثلث سواء كانت موافقة لتلك الكيفيات وح يكون الجهة مطابقة للمادة
او كانت مخالفة لتلك الكيفيات وح يكون الجهة غير مطابقة للمادة وما قيل مما حاصله وتثبت كيفيات تسمى بها
المواد اذا اعتبرت في انفسها وتسمى بالجهات اذا اعتبرت في التعقل فبعيد عن التوجيه ومع ذلك يلزم منه كون الجهة
مطابقة للمادة دائما ويحتاج الى ان يتكلف في الجواب بان الشيء قد يتعقل بصورة مطابقة وقد يتعقل بصورة غير
مطابقة فعند مخالفة الجهة يكون المادة متعلقة بصورة غير مطابقة وقد يجاب عن هذا بان كون الكيفية في
الامر اذا عقلت جهة لا يقتضي كون الجهة منحصرة فيها ولا ينافي كون كل كيفية معقولة للنسبة وان لم تكن
مطابقة للواقع جهة الا انه لم يتعرض لذلك ولم يفصل الجهة كما لم يتعرض للجهة الملفوظة ايضا اعتمادا على ما
علم في فن النحو وليس المقصود هيهنا بيان تفصيل احوال المواد والجهات بل بيان ان الكيفيات الثلث الثابتة في نفس
الامر مواد في انفسها وجهات في التعقل فان هذا القدر كاف هيهنا هذا ما قال المص في شرح الاشارات واعلم
ان المادة غير الجهة والفرق بينهما ان المادة هي كيفية تلك النسبة في نفس الامر والجهة هي ما يفهم ويتصور منه
عند النظر ويتصور منه عند النظر في تلك القضية من نسبة محمولها الى موضوعها سواء تلفظ بها او لم يتلفظ و
سواء لم تلفظ بها او لم يتلفظ وسواء طابقت المادة او لم تطابق وذلك لانا اذا وجدنا قضية هي مثلا كل
ج لا يمتنع ان يكون ب فانا نفهم ونتصور منها ان نسبة ب الى ج هي نسبة المسماة بالامكان المتناول للوجوب
والامكان الحقيقي وليست تلك النسبة في نفس الامر شيئا متناولا للوجوب والامكان الحقيقي بل هي احدهما
بالضرورة فاذن ظهر الفرق بين تلك النسبة في نفس الامر التي هي المادة وبين ما يفهم ويتصور منها
بحسب ما يعطيه العبارة من القضية التي هي الجهة ذاته تلك المواد والجهات على وثاقة الرابطة و
هي الوجوب والامكان والامتناع فان الامكان يدل على ضعف النسبة والوجوب والامتناع يدلان
على وثاقتها لكن الوجوب على وثاقة النسبة المعروضة له والامتناع على وثاقة ما يقابل النسبة
لم وكذا العدم اي كذا اذا جعل العدم وجعل رابطة تثبت مواد وجهات ولا يخفى انه اذا جعل الوجود رابطة
يكون القضية موجبة واذا جعل العدم رابطة يكون القضية سالبة سواء كان المحمول وجودا او عدما او
مفهوما اخر غيرهما فاذا حمل احدهما يحتمل الامران فان حمل الوجود او العدم لا يغني عن اعتبار الرابطة اذ لا ينبغي ان
يشك احد في ان اي مفهوم نسب الى غيره بالايجاب او السلب فلا بد بينهما من الرابطة والتفرقة بين مفهوم

٢٩ قوله تثبت مواد ثلث في انفسها
اي تثبت
كيفيات في نفس
الامر اذا اعتبرت من نفسها
تسمى المواد وان اعتبرت بعينها
من حيث انها معقولة تسمى جهات

المسئلة التاسعة عشر

قوله سواء قلنا الانسان حيوان او ليس بحيوان اه وانما كانت المادة في كلها امور واحدة لانها تدل على كيفية نسبة المحمول الى الموضوع والجهة لا تتحقق الا في الموجبة دون السالبة اذ فيها سلب النسبة فلا تكون لها مادة على حدة وعنصر خالف لما في الموجبة والفلسفي

ومفهوم في ذلك يسمى النظر ان قال شارح المقاصد المحققون على ان في كل قضية الوجود او الذي وجود رابطة والوجوب والامتناع والامكان جهة سواء صرح بها او لم يصرح سواء كان المحمول احد هذه الامور او غيرها حتى ان قولنا البارى تعالى واجب موجود في معنى يوجد واجبا ويوجد موجودا وقولنا اجتماع النقيضين ممتنع او معدوم في معنى يوجد معدوما او لا يوجد ممكنا وموجودا وقولنا الانسان ممكن وموجود في معنى يوجد ممكنا وموجودا فاذا كان المحمول احد هذه الامور يتعدد الاعتبارات اى يعتبر وجوده هو المحمول واخر هو الرابطة ووجوب او امكان او امتناع هو المحمول واخر هو الجهة انتهى وعندهم تعدد واختلاف في ان المعتبر في المادة هو الربط الايجابي فقط بان يكون المادة هو كيفية النسبة الايجابية دون السلبية فيكون مادة نسبة الحيوان الى الانسان هو الوجوب سواء قلنا الانسان حيوان او ليس بحيوان او اعم من الايجابي والسلبي حتى تكون المادة في قولنا الانسان حيوان هو الوجوب وفي قولنا الانسان ليس بحيوان هو الامتناع والاظهر هو الاول وهو المطابق لكلام الشيخ حيث قال في الشفاء واعلم ان الحال المحمول في نفسه عند الموضوع لا الذي بحسب بياننا وتصريحنا به بالفعل ان كيف هو ولا التي تكون في كل نسبة الى الموضوع بل الحال التي للمحمول عند الموضوع بالنسبة الايجابية من دوام صدق او كذب ولا دوامهما يسمى مادة فاما ان يكون الحال هو ان المحمول يدوم ويجب صدق ايجابه فيسمى مادة الوجوب كحال الحيوان عند الانسان او يدوم ويجب كذب ايجابه ويسمى مادة الامتناع كحال الحجر عند الانسان او لا يدوم ولا يجب احدهما ويسمى مادة الامكان وهذه الحال لا تختلف بالايجاب والسلب فان القضية السالبة يوجد محمولها فيها لحال بعينها فان محمولها يكون مستحقا عند الايجاب احد الامور المذكورة وان لم يكن اوجب قال في الاشارات لا يخلو المحمول في القضية او ما يشبهه سواء كانت موجبة او سالبة من ان يكون نسبته الى الموضوع نسبة ضرورى الوجود في نفس الامر مثل الحيوان في قولنا الانسان حيوان وليس بحيوان او نسبة ضرورى العدم مثل الحجر في قولنا الانسان حجر الانسان ليس بحجر فجميع مواد القضايا هي هذه مادة واجبة ومادة ممكنة ومادة ممتنعة انتهى وقد يتوهم كون كلام المصنف مخالفا لذلك وليس كذلك فان معناه على ما قيل ان المواد الثلاث ثابتة في القضايا الموجبة والسالبة وذلك لا يقتضي كونها في الموجبة كيفية النسبة الايجابية وفي السالبة كيفية النسبة السلبية بل يصدق ذلك اذا كان المواد مطلقا كيفية النسبة الايجابية كما ذكره الشيخ في الاشارات فان قوله وكذا العدم يشعر بثبوت المواد على هذا التقدير وهو اعم من ان يكون هي بعينها المواد الثابتة على التقدير الاول وغيرها على انه في كلامه التقديرين بحمل الوجود والعدم على الايجاب والسلب كما ذكرنا والبحث في تعريفها كالوجود اى تصورات هذه المعاني الثلاث ضرورية الا انها قد تعرف بتعريفات لفظية كالوجود فيقال الوجوب ضرورة الوجود او اقتضائه او استحالة العدم والامتناع ضرورة العدم او اقتضائه او استحالة الوجود والامكان جواز الوجود والعدم او عدم ضرورتهما او عدم اقتضاء شيء منهما ولكون تصوراتها ضرورية وتعريفاتها لفظية لا يتحاشى عن ان يؤخذ كل منها في تعريف الاخر فيعرف الوجوب بامتناع الانفكاك ثم الامتناع بعدم الامكان ثم الامكان بعدم الوجوب وكذا يعرف كل من الثلث بسلب الاخرين فيقال الوجوب سلب الامكان والامتناع وكذا في الامكان والامتناع وكذا يقال الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه والممتنع ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه او لا يمتنع

وجود ولا عدمه ولو كان القصد الى افادة تصور هذه المعاني لكان تركه ظاهرا وقد يوخذ ذاتية فيكون القسمة حقيقية اى كل واحد من الوجوب والامتناع والامكان قد يوخذ بحسب الذات اى نظرا الى الذات بما هو فيكون قسمة المفهوم بحسب هذه الامور الى الواجب والممتنع والممكن قسمة حقيقية لا يمكن اجتماع اقسامها لا في الصدق ولا في الكذب بل يكون الصادق منها على المفهوم واحدا ابدا وذلك لان كل مفهوم اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود اولا يجب الثاني اما ان يكون بحيث يمتنع له الوجود اولا يمتنع فالاول هو الواجب بذاته والثاني هو الممتنع بذاته والثالث هو الممكن بذاته وهذه اقسام ثلثة لا يخرج عنها مفهوم من المفهومات ويمتنع صدق اثنين منها على واحد من المفهومات وهذه القسمة جارية في المفهوم بالقياس الى اى محمول كان فان كل مفهوم اما واجب الحيوانية مثلا او ممتنعها او ممكنها لما مر من ان التي يبحث عنها ههنا هي التي يذكر في جهات القضايا وموادها فان قيل هذه القسمة غير حاصرة لاحتمال ان يكون المفهوم بحيث اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره يجب له الوجود والعدم او يمتنع له الوجود والعدم لا يقال هذه القسمة دائرة بين النفي والاثبات فكيف لا يكون حاصرة لانا نقول ان اريد بقوله فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود اعم من ان يجب له مع ذلك العدم ايضا اولا فهذا القسم يندرج فيه قسمان الواجب وما يجب له الطرفان معا فلا يصح قوله فالاول هو الواجب بذاته وان اريد انه يجب له الوجود فقط فان اريد بقوله فاما ان يكون بحيث يمتنع له الوجود اعم من ان يمتنع له مع ذلك العدم ايضا اولا فقد اندرج في هذا القسم امران الممتنع وما يمتنع له الطرفان فلا يصح قوله والثاني هو الممتنع بذاته وان اريد انه يمتنع له الوجود فقط فيدخل ممتنع الطرفين و ... في القسم الثالث فلا يصح قوله والثالث هو الممكن بذاته وبالجملة المفهوم اما ان لا يقتضي لذاته شيئا من طرفي الوجود والعدم او يقتضيهما معا او يقتضي اللاوجود واللاعدم معا او يقتضي الوجود دون العدم او يقتضي العدم دون الوجود او لما كان اقتضاء اللاوجود واللاعدم بعينه اقتضاء الوجود والعدم فالاقسام اربعة بلا مرية قلنا هذه قسمة بالقياس الى الوجود الخارجي وما يجب له الوجود والعدم يمتنع وجوده في الخارج لذاته لامتناع اجتماع النقيضين فهذا القسم داخل في الممتنع اذ لا نعني بالممتنع سوى ذلك والحاصل ان هذا القسم وان كان محتملا في بادي الراى لكن العقل يجزم بامتناع وجوده عند ملاحظة مفهومه من غير نظر الى امر خارج فمثل هذا الاحتمال لا يقدح في كون الحصر عقليا ولو فرض احتياجه الى تنبيه او استدلال فلا ريبة في كونه مقطوعا به وبذلك يتم المقصود فان قيل كون الواجب ما يجب له الوجود او ما يقتضي وجوده على ما خرج من القسمة بناء على كون الوجود من ذاته نعم على ما هو مذهب الحكماء وغيرهم من المحققين لاستحالة كون الشيء مقتضيا لنفسه او حاصلا لنفسه سواء كان بالوجوب اولا قلنا المراد ما يجب له ثبوت الوجود بالحمل الاشتقاقي او ما يقتضي الوجود كذلك فالواجب ما يجب له هذا المحمول المشتق ومفهوم هذا المشتق بحسب العرف ما يثبت له مبدأ الاشتقاق اعم من ان يكون بقيامه به او بكونه نفس المبدأ اذا كان قائما بذاته فالوجود اذا كان قائما بذاته يصدق عليه ان الوجود ثابت له عرفا بمعنى كونه غير فاقد للوجود وثبوت الشيء لنفسه بهذا المعنى ضروري وستسمع تحقيق مذهب الحكماء انشاء الله تعم وقد يجاب ايضا بان المراد من اقتضاء ذاته الوجود كونه موجودا لا باقتضاء الغير على نحو ما قالوا الجوهر قائم بذاته واريد به سلب قيامه بالغير بان الامر ههنا مبني على ما يبدو في بادي الراي من ان الموجود اما ان يقتضي ذاته الوجود

المسئلة التاسعة عشر

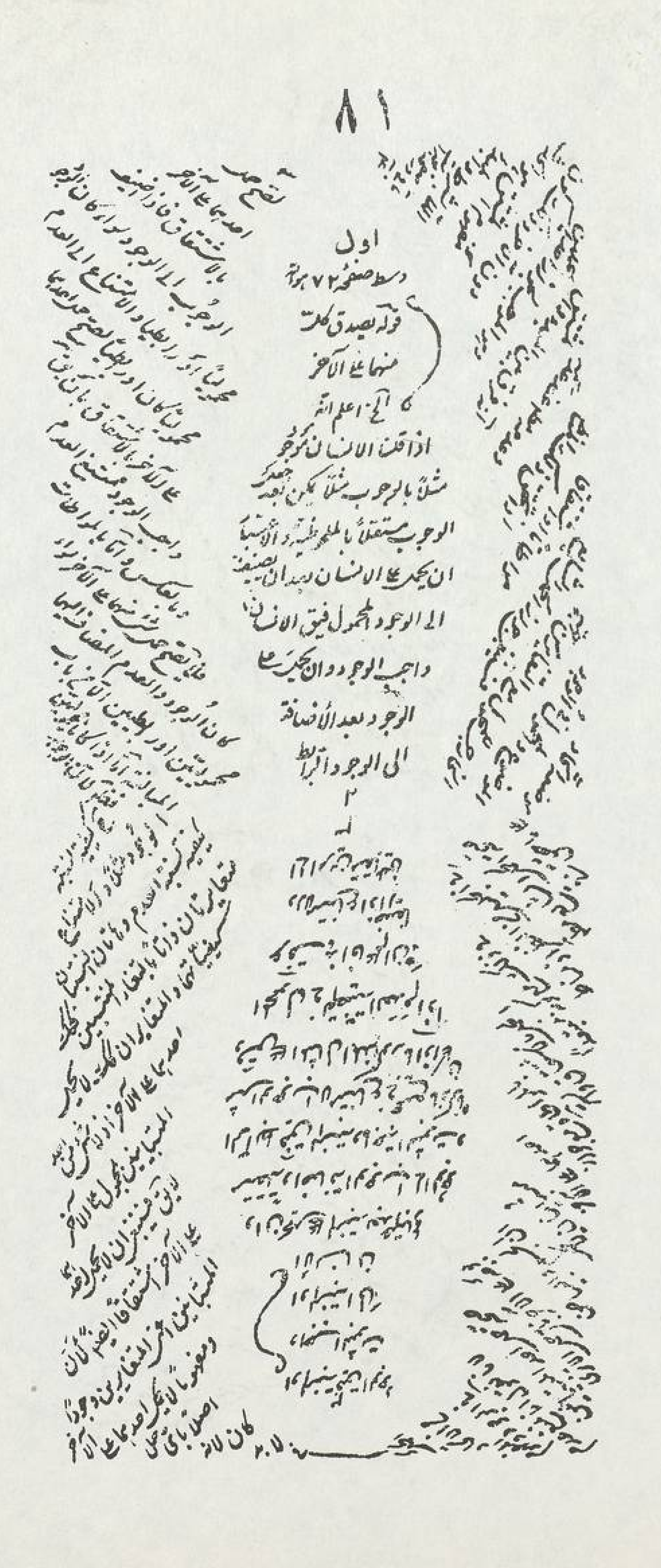
كاقتضاء الماهية لوازمها اولا ثم اذا انتهت النوبة الى التقسيم الثانى يظهر ان حقيقة التقسيم ان الموجود اما عين الوجود اولا وان ساير عين الوجود لا يمكن اقتضاؤه اياه لا يمكن انقلابها بدلا من قوله يكون القسمة حقيقية يعنى اذا اخذ هذه الثلاثة ذاتية لا يمكن انقلاب فى احد منها الى الآخر منها بان يصير الواجب لذاته ممكنا لذاته وبالعكس او ممتنعا لذاته وبالعكس او يصير الممكن لذاته ممتنعا لذاته وبالعكس فى ذلك لامتناع ان يزول ما بحسب الذات او يصير الذات غير الذات بالضرورة ومتى يؤخذ الاولان اى الوجوب الامتناع باعتبار الغير بان يكون كل واحد منهما مستفادا من الغير ولا يكون ثابتا بحسب الذات مع قطع النظر عن الغير وح يكون القسمة بينهما مانعة الجمع اى فى المفهوم ما مط لاستلزام اجتماعهما فى مفهوم واحد اجتماع الوجود والعدم فيه دون الخلو لان المفهوم الواحد يجوز خلوه من الوجوب بالغير والامتناع بالغير معا اذا كان واجبا بالذات او ممتنعا بالذات يمكن انقلابهما بدل من قوله القسمة بينهما مانعة الجمع وذلك لان الواجب بالغير قد يعدم علته فيصير ممتنعا بالغير الذى هو عدم علته والممتنع بالغير قد يوجد علته فيكون واجبا بالغير وما نعة الخلو بين الثلاثة عطف على ما نعة الجمع اى اذا اخذ الاولان باعتبار الغير يكون القسمة بينهما وبين الثالث الذى هو الامكان الذاتى مانعة الخلو لكن فى الممكنات التى هى اخص من المفهوم ما اذ الامكان لازم للممكن مع امتناع خلوه عن احد الباقيين لان لا يخلو الحال عن وجود علته او عدمها وليس بين الثلاثة منع الجمع لاجتماع الامكان الذاتى مع كل واحد من الغيريين فان قيل هذه القسمة المثلثة قسمة للشيء الى نفسه وقسيمه يجب ان يحمل القسمة على الترديد كما هو الظ من وصفها بمنع الخلو مع قوله فى الممكنات اذ لو كان المراد التقسيم لقال فى الممكن لان التقسيم للمفهوم الى الافراد والشايع هو تقسيم الكلى بين الجزئيات لا الكل بين الاجزاء لا يبقى فيكون ترديدا للشيء بين نفسه وغيره لانا نقول هذا ترديد فى الجهات المعروضة للامكان فى الواقع لا الماخوذ بعنوان الامكان وعلى هذا ايضا لا يجوز التقسيم لان الظ الشايع كون القسم اخص مط من المقسم فى نفس الامر ويشترك الوجوب والامتناع فى اسم الضرورة وان اختلفا فى السلب والايجاب فان احدهما ضرورة الايجاب والاخر ضرورة السلب كل منهما يصدق على الاخر اذا تقابلا فى المضاف اليه يعنى اذا كان ما اضيف اليه الوجوب والامتناع امرين متقابلين كالوجود والعدم يصدق كل منهما على الاخر اى ما يشتق من احدهما على ما يشتق من الاخر فيقال واجب الوجود ممتنع العدم وبالعكس وكذا واجب العدم ممتنع الوجود وبالعكس واما حمل احدهما على الاخر كان يقال وجوب الوجود امتناع العدم فليس يصح لامتناع فى الاتحاد لان احدهما كيفية لنسبة الوجود الى الماهية والاخر لنسبة العدم اليها وهما متباينان فكذا كيفيتاهما فان قيل الكيفيتان هما الوجوب والامتناع المطلقان لا المقيدان والمراد هو تصادق المقيدين لا المطلقين فوجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذين مع الاضافة الى ما اضيفا اليه فما ذكرتم انما يصح فى المطلقين قلنا اذا قلنا اكرام الاعداء اهانة الاولياء لم يصح الحمل لان الاكرام وصف الاعداء والاهانة وصف الاولياء وهما متغايران وايضا الوجوب عبارة عن ضرورة نسبة المحمول الى الموضوع والامتناع عبارة عن ضرورة ما يقابل تلك النسبة فاذا اضيف الامتناع الى ما يقابل ما اضيف اليه الوجوب كان الامتناع عبارة عن ضرورة ما يقابل مقابل ما اضيف اليه الوجوب ومقابل مقابل النسبة عين تلك النسبة فكان الامتناع عبارة عن ضرورة نسبة كان الوجوب عبارة عن ضرورتها فكان الامتناع عين الوجوب قلنا انا نريد

والاقسام ثلثة

اى المفهوم او الماهية

اما واجب بالغير او ممتنع بالغير

او ممكن خاص والماهية اى الممكنة



اول
وسط صفحه ۷۲ بر ۳

قوله يصدق كلت
منهما على الآخر

الخ اعلم انه
اذا قلنا الانسان موجود
مثلاً بالوجوب مثلاً يمكن بعبد
الوجوب مستقلاً بالملحوظية والاستنباط
ان يحمل على الانسان بعد ان يضيف
الى الوجود المحمول فيقال الانسان
واجب الوجود وان يحمل على
الوجود بعد الاضافة
الى الوجود الرابط
٢

[illegible]

ثم صفوة قدرت

بشرط لا ودلالة

بشرط يكون اجتماع

مع الغير شرط

بخلاف بشرط لا ... فذلك

إذا اتحد مفهومان في الوجود فتحقق منهما

مرتبة من ذلك الوجود واحدى المرتبتين

متقدمة على الأخرى الأثر ان الجنس

والفصل والموضوع والعرض على رأي

متحدان وجوداً مع تفاوت

درجتيهما ولهذا يقولون

أن الفصل كالعلة

المفيدة للطبيعة

٥

[illegible]

المقيد بالمقيد بالوجود والعدم بالمطلقين ما لم يقيد بهما فظاهر ان المراد هو تصادق المقيدين وان اريد بهما

ما ذكر مع التقييد بذات واحد فغايته ما فيه ان الموضوع في القضيتين واحد ولا يلزم من مجرد اتحاد الموضوع

اتحاد النسبة وعلى اي التقديرين فلا يخرجان عن كونهما كيفيتين لنسبتين متغايرتين لبعضها متصادقتين بخلاف

المطلقين كيف وتصادق المقيدين مستلزم لتصادق المطلقين واما ما ذكر من المثال فلا يجدي فان الاكرام

والاهانة وصفان لفعل واحد كالقيام من جهتين وليسا بمتصادقتين حقيقة على ان مثل ذلك فيما نحن فيه ليس

بمتصور واما ما استدل به فمندفع بان الامتناع ليس عبارة عن ضرورة ما يقابل تلك النسبة والا لم يكن الامتناع

كيفية لتلك النسبة بل للنسبة المقابلة لتلك النسبة بل ضرورة مقابل تلك النسبة بصير منشأ لكيفية عارضة لتلك

النسبة هي عبارة عن الامتناع ولا نسلم ان النسبتين متباينتان فكذا كيفيتاهما وقد يؤخذ الامكان بمعنى

سلب الضرورة عن احد الطرفين اي الطرف المخالف كما مضى بمعنى سلب الضرورة عن كلا الطرفين المسمى

بالامكان الخاص فيهم الامكان بهذا المعنى الثاني ضرورة الاخرى اي ضرورة الطرف الموافق والامكان الخاصي الذي

قد مضى جميعا وهذا المعنى الثاني هو المسمى بالامكان العامي لفهم العرف العام هذا المعنى من اطلاق لفظ الامكان

بخلاف المعنى الاول فانه عرف خاص ولذا نسب اليه وقد يسمى العامي عاما والخاصي خاصا ايضا لكونهما اعم واخص

مطلقا والمراد بالعموم ههنا ايضا عموم ما يشتق منه اسم والامكان معنى ثالث يسمى اخص وهو سلب الضرورة

الذاتية والوصفية والوقتية من الطرفين ويوافقه مما اعتبره الخاصية بناء على ان اسم الامكان لما كان بمعنى

سلب الضرورة فكل ما كان نطرفا خاليا عن جميع هذه الضرورات كان اولى به واقرب الى الوسط قال الشيخ

في الاشارات وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى ثالث فكانه اخص من الوجهين المذكورين وهو ان يكون الحكم غير

ضروري النسبة البتة ولا في وقت كالكسوف ولا في حال كالتغير للمتحرك بل يكون كالكتابة للانسان وقال المنهم

في شرحه فهذا الامكان يقابل جميع الضروريات الذاتية والوصفية والوقتية ويوافق بهذا الاسم من المذكورين

قبله لان الممكن بهذا المعنى اقرب الى حاق الوسط بين طرفي الايجاب والسلب وقد مثل عنه بالكتابة للانسان لان

الطبيعة الانسانية متساوية النسبة الى وجود الكتابة لها ولا وجودها ثم قال وانما قال فكانه اخص من الوجهين

ولم يقل بل هو اخص من الوجهين لان الاخص والاعم هما اللذان يدلان على معنى واحد ويختلفان بان احدهما

تناولا من الاخر اما اذا دلا على معنيين لا يدل احدهما على الاخر باشتراك اللفظ فانه لا يقال انه اخص من الاخر وقد

تؤخذ بالنسبة الى الاستقبال قال في الاشارات وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى اخر وهو ان يكون الالتفات في الاعتبار

ليس لما يوصف به الشيء في حال من احوال الوجود من ايجاب او سلب بل بحسب الالتفات الى حالة في الاستقبال فاذا

كان المعنى غير ضروري الوجود في اي وقت فرض له في المستقبل فهو ممكن وقال المنهم في شرحه هذا معنى رابع للامكان

وهو الامكان الاستقبالي وانما اعتبره من اعتبره لكون ما ينسب الى الماضي والحال من الامور الممكنة اما موجودا او اما

معدوما فيكون انما سافهما من حاق الوسط الى احد الطرفين ضرورة ما والباقي على الامكان الصرف لا يكون الا ما ينسب

الى الاستقبال من الممكنات التي لا يعرف حالها انكون موجودة اذا جاء وقتها ام لا تكون وينبغي ان يكون هذا

الممكن ممكنا بالمعنى الاخص مع تقييده بالاستقبال لان الاولين ربما يقعان على ما يتعين احد طرفيه لضرورة

ما كالكسوف فلا يكون ممكنا صرفا انتهى ويظهر منه ان الاستقبال ليس ظرفا للامكان بل ظرف للوجود والعدم

وظرف الامكان هو الحال وان عدم تعين الوجود والعدم في الاستقبال لبقاء الممكن في صرافة الامكان انما

المسئلة العشرون في المواد الثلث

هو يجب علمنا لا يجب نفس الامر فلا ينافي تعين احدهما في نفس الامر من حيث وجوب استناد الحوادث الى العلل السابقة وههنا ستر لعلنا نشير اليه في موضع اليق به انتهى نعم ثم ان بعض من اعتبر الامكان الاستقبالي اشترط في كون الوجود ممكنا في زمان الاستقبال العدم في الحال لان الشيء اذا كان موجودا في الحال كان وجوده ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا وورد عليه بان ضرورة وجوده في الحال لا ينافي امكان عدمه في الاستقبال وايضا لو وجب اشتراط عدمه في الحال لئلا يكون ضروري الوجود لوجب اشتراط وجوده في الحال ايضا لئلا يكون ضروري العدم فوجب ان يكون في الحال موجودا ومعدوما معا والى هذا اشار المصنف بقوله ولا يشترط العدم في الحال والا اجتمع النقيضان قال في الاشارات ومن يشترط فيه هذا ان يكون معدوما في الحال فانه يشترط ما لا ينبغي وذلك انه يحسب انه اذا جعله موجودا اخرجه الى ضرورة الوجود ولا يعلم انه اذا لم يجعله موجودا بل فرضه معدوما فقد اخرجه الى ضرورة العدم فان لم يضر هذا لم يضر ذاك انتهى وقيل الظاهر ان من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود وطريانه في الاستقبال وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم لئلا يلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي في جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه يشترط الوجود في الحال من غير لزوم محال وفيه ان الغرض من اعتبار الامكان الاستقبالي انما كان تحصيل الامكان الصرف الواقع في حاق الوسط فلا وجه لهذه الارادة حتى يحتاج الى ذلك الاشتراط وظهر من هذا ايضا فساد ما يتوهم من ان الامكان الاستقبالي انما يعتبر في احد طرفي الوجود والعدم لا فيهما معا فان الشيء اما ممكن الوجود بالامكان الاستقبالي واما ممكن العدم به فالاول مشروط بالعدم في الحال والثاني مشروط بالوجود في الحال وذلك لان المقصود من اعتبار الامكان الاستقبالي خلو الممكن في طرفيه عن جميع الضروريات وكونه في حاق الوسط غير مائل الى احدهما كما مر

المسئلة العشرون

في ان الوجوب والامتناع والامكان امور اعتبارية غير متاصلة في الوجود والبه اشار بقوله والثلثة اعتبارية لوجوب بعضها مشترك بين الثلاثة وبعضها مختص بواحد واحد اما المشترك فوجهان الاول ما اشار اليه بقوله لصدقها على المعدوم يعني ان كلا من هذه الثلاثة يصدق على المعدوم فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود وواجب العدم والمعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدقت هذه الامور على المعدوم يجب ان لا تكون متحققة في الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود فان قيل يجوز ان يكون بعض افراد طبيعة واحدة موجودا وبعضها معدوما فيصدق تلك الطبيعة على الافراد الموجودة والمعدومة فباعتبار صدقها على الافراد الموجودة تكون موجودة وباعتبار صدقها على الافراد المعدومة تكون معدومة فاعتبر الانسان فان بعض افراده موجودة وبعضها معدومة مع ان الانسان صادق على الجميع فان الانسان باعتبار صدقه على الافراد الموجودة يكون موجودا وباعتبار صدقه على الافراد المعدومة يكون معدوما ولا يلزم منه اتصاف المعدوم بالموجود ولا كون تلك الطبيعة قلنا ان اريد ان تلك الطبيعة باعتبار الافراد الموجودة متاصلة وباعتبار الافراد المعدومة غير متاصلة فظاهر بطلان ذلك ضرورة امتناع اختلاف الطبيعة الواحدة بالتاصل وعدمه وان اريد كونها في الصورة الاولى موجودة وفي الصورة الثانية معدومة فيرد ان كلما كان من شانه الوجود الاصيل فاتصاف شيء به بالحمل الاشتقاقي انما يكون بوجوده فيه وجودا عينيا فيمتنع اتصاف المعدوم بالامكان والوجه الثاني انه لو كانت هذه الامور متحققة في الاعيان لكانت مشاركة لغيرها في الوجود ومتميزة عنه بالخصوصيات فوجودها غير ماهياتها فاتصاف ماهياتها بوجودها لا يخلو من احد هذه

الامور متسلسلة واليه اشار بقوله واستحالة التسلسل فنقول يجوز ان يكون الوجوب العارض لذات الواجب مثلا ثبوتيا موجودا في الاعيان والوجوب العارض لهذا الوجوب عدميا فلا يلزم التسلسل وايضا يجوز ان يكون وجوب الوجوب مثلا عينه فالجواب عن الاول لما مر من امتناع لخلو الطبيعة الواحدة بالتاصل وعدمه وعن الثاني ان جواز كون الشيء نعتا لنفسه انما هو على تقدير قيامه بذاته كما في وجود الواجب تعالى لا على تقدير كونه قائما بغيره كما في وجود الممكنات على ان الكلام في الوجوب مثلا الذي هو كيفية النسبة فلا يتصور كونها نفس ذات الموضوع وهذا الوجه يدل على استحالة عينية مجموع الثلاثة لا البعض دون البعض اذ يجوز ان يكون الوجود مثلا عينيا والامكان اعتباريا ويكون اتصاف ماهية الوجود بالوجود بالامكان فلا يلزم التسلسل ولو حمل على ضابطة صاحب التلويحات من ان كل ما تكرر نوعه اي يوجد منه موصوف بذلك النوع كالوحدة والقدم والحدوث والبقاء واللزوم ونحو ذلك يجب ان يكون اعتباريا لئلا يلزم التسلسل يمتنع اجراؤه في الامتناع بل في الوجود ايضا بحيث لا يرجع الى الوجه المختص الاتي واما الوجه المختص بواحد واحد المختص بالوجوب فما اشار اليه بقوله ولو كان الوجوب ثبوتيا لزم امكان الواجب بان الملازمة ان الوجوب صفة عرضية لا انه كيفية النسبة كما مر والصفة العرضية مفتقرة الى موصوفها الذي هو موضوعها والمفتقر الى الغير ممكن والواجب انما يجب به فهو من حيث هو واجب مفتقر الى الوجوب الذي هو ممكن فهو اولى بان يكون ممكنا لان المحتاج الى الواجب ممكن فكيف الى الممكن فان قيل امكان صفة الوجوب في نفسها المستلزم لجواز زوالها انما يستلزم امكان الواجب من حيث هو واجب المستلزم لجواز زواله لو كان مستلزما لجواز انعدامها بعد الوجود وليس كذلك لجواز امتناع الممكن عن الانعدام بعد الوجود كما في الزمان واما جواز انعدامها مطلقا فلا يستلزم ذلك لجواز اتصاف الموصوف بالصفة العدمية وايضا كون الواجب من حيث هو واجب ممكنا غير محال لان امكان الشيء من حيث انه متصف بصفة لا يقتضي امكان ذات الشيء ولا يلزم من ذلك جواز زوال الوجوب عن الذات وانما يلزم ذلك لو لم يكن علة الوجوب هي الذات التي يمتنع زوالها وهو ممنوع فيمتنع زوال الوجوب عن الذات مع كونه ممكنا بسبب امتناع زوال العلة التي هي الذات قلنا اما الجواب عن الاول فبان الكلام على تقدير كون الوجوب من الامور العينية ولا شك ان الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف محل الموجود بها واما الجواب عن الثاني فبان علة الوجوب لو كانت هي الذات لزم تقدمها على الوجوب بالوجوب والوجود كما هو شان العلة فيلزم ان يكون للواجب وجوب اخر وتقدم الشيء على نفسه كلاهما محال اما الثاني فظاهر واما الاول فللزوم اجتماع المثلين وان لا يكون الوجوب المتاخر وجوبا يجب لكون الواجب واجبا بالاخر وايضا ننقل الكلام الى ذلك الوجوب فيلزم التسلسل فان قيل الوجوب ممكن لا محالة سواء كان عينيا او اعتباريا فعلى تقدير كونه اعتباريا ايضا يكون الواجب محتاجا اليه ويلزم امكانه بالطريق الاولى قلنا اذا كان الوجوب اعتباريا انتزاعيا ويكون منشأ انتزاعه ذات الواجب من حيث هي الا من حيثية اخرى يكون مناط الحكم بالواجبية هو نفس الذات بذاته لا المفهوم المنتزع كما في سائر الانتزاعيات حيث يكون مناط الحكم بها نفس ما هو منشأ الانتزاع فيكون واجبية الواجب بذاته لا بامر زائد عليه ليلزم الامكان فتفطن ولا يمكن ان يقال على تقدير عينية الوجوب ايضا يكون واجبية الواجب بذاته لا بالوجوب كما توهمه شارح المقاصد لان مناط الاتصاف في الصفات العينية انما يكون قيام الصفة

المسئلة العشرون في ان المواد الثلث

بالموصوف بالضرورة والوجه المختص بالامتناع ما اشار اليه بقوله ولو كان الامتناع ثبوتيا لزم امكان
الممتنع لان الامتناع اذا كان ثبوتيا من شانه الوجود في الخارج يكون ممكنا بالامكان العام بالضرورة وهو
صفة للممتنع فيفتقر الى موصوفها فيجب ان يكون موصوفها ممكنا كما كان بالضرورة والموصوف بالامتناع
[illegible] لان الامتناع كما اشار اليه هو الممتنع فيلزم امكان الممتنع فهذا الدليل يبطل ثبوتية امتناع الوجود
ويلزم منه بطلان ثبوتية امتناع العدم ايضا لان الامتناع كما اشار اليه سابقا في اول المشتركين معنى واحد يضاف
تارة الى الوجود واخرى الى العدم والمعنى الواحد اذا بطل ثبوتية بعض افراده بطل ثبوتية لجميع لامتناع كون
المعنى الواحد متأصلا وغير متأصل فيندفع ما توهم من ان في كلام المص اضطرابا لان اول المشتركين يبتني على كون
المراد من الامتناع اعم من امتناع الوجود وامتناع العدم وهذا الدليل لاخذ الامكان فيه ووجوب حمله على
الامكان العام يبتني على كون المراد امتناع الوجود ليقابل الامكان العام المقيد بطرف الوجود وذلك لان
ابطال ثبوتية امتناع الوجود لما استلزم بطلان ثبوتية امتناع العدم ايضا فالامتناع المطلق ابطال ثبوتيته
باق على عمومه فان قيل لم اختار الامكان ولم يكتف بمجرد الوجود مع كونه اخصر بان يق لو كان الامتناع ثبوتيا لزم
وجود الممتنع ضرورة وجود الموصوف عند وجود الصفة قلنا المراد بكون الامتناع وجوديا ليس كونه موجودا با
لفعل في الخارج بل انما من شانه الوجود العيني وح فالملازمة ممنوعة ان اراد وجود الممتنع بالامكان فيصير عين الوجه
الاول وان تمسك بان الاتصاف بالصفة العينية يستدعي وجود الموصوف لم يكن هذا الوجه اختصارا للاول
بل هو دليل آخر براسه فتدبر والوجه المختص بالامكان ما اشار اليه بقوله ولو كان الامكان ثبوتيا لزم
لزم سبق وجود كل ممكن على امكانه لان الامكان ح تكون صفة ثبوتية فتتاخر عن وجود موصوفها با
لضرورة مع ان الامكان سابق على الوجود لان الشيء يمكن وجوده في نفسه فيوجد من غيره وقد يستعمل هذا الوجه
في الوجوب ايضا فيق الوجوب سابق على الوجود بالذات لان ايجاب شيء لوجوده يستتبع وجوده عقلا ولذلك
صح ان يق اقتضى ذاته وجوده فوجد والصفة الثبوتية يستحيل ان يسبق على وجود موصوفها فيستحيل كون
الوجوب ثبوتيا واعلم انه لا حاجة في هذا الوجه سواء استعمل في الامكان او الوجوب الى بيان التقدم
بل يكفي امتناع التاخر فيق لا شبهة في ان الامكان والوجوب يمتنع تاخره عن وجود موصوفه وكل صفة ثبوتية
يجب تاخرها عن وجود موصوفها وهذا مطرد في كل صفة ثبوتية يمتنع تاخرها عن وجود موصوفها
كالحدوث والوجود والذاتية والعرضية ونظايرها ولذلك جعل صاحب التلويحات قانونا فقال كل
ما لا يجب من الصفات تأخره عن وجود الموصوف يجب ان يكون اعتباريا والفرق بين نفي الامكان والامكان
المنفي لا يستلزم ثبوته اي ثبوت الامكان اشارة الى الجواب عما تمسك به الذاهب الى كون الامكان ثبوتيا وهو
انه لو لم يكن الامكان ثابتا لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي والتالي باطل لانا نفرق بين الامكان
ونفيه بالضرورة وايضا اذا لم يكن بينهما فرق لم يكن بين قولنا امكانه لا وقولنا لا امكان له فرق فيلزم ان لا
يكون الممكن ممكنا هف اما الملازمة فلانه لو لم يكن ثابتا لكان منفيا فلا يكون بين نفي الامكان و
الامكان فرق اذ الاعدام لا تتمايز وتقرير الجواب انا لا نسلم الملازمة فان الفرق بين نفي الامكان و
الامكان على تقدير كونه منفيا ثابت فان الامكان على هذا التقدير هو الامكان العدمي ونفي الامكان
هو نفي ذلك الامكان العدمي وفرق بين الشيء العدمي وبين رفع الشيء العدمي كما ان فرقا بين الامر الوجودي

ل ٨٧

صفحه ٦٧

قوله يكون ممكنا بالامكان العام الخ اقول يستشكل بعض من المحشين على ان يكون الممتنع ممكنا بالامكان [illegible]

[illegible] بالامكان الخاص [illegible]

بالامكان العام كما حشيه الفاضل المحشي وفيه [illegible]

نظر لان في المقدم قوله اذا كان ثبوتيا في شانه الثبوت وحيث

في الخارج وهو يستلزم كونه ممكنا بالامكان الخاص معينا لا كونه ممكنا سواء

كان واجبا او ممكنا خاصا لان الواجب ليس من شانه ان يكون موجودا بعد ما [illegible]

بالفعل فافهم والحق ان اللازم من كون الامتناع ثبوتيا من شانه الوجود في الخارج وان

ان كونه ممكنا بالامكان الخاص لكن لما كان اللازم من امكان الامتناع سواء كان عاما او

خاصا كون الممتنع ممكنا بالامكان العام الشامل للوجوب والامكان الخاص لا الامكان

الخاص بخصوصه اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلانه لما جاز ان يكون الموصوف

بالصفة الممكنة بالامكان الخاص ممكنا خاصا او واجبا فلم قال يكون ممكنا

بالامكان الخاص فوجب ان يكون موصوفها ممكنا على ما قرره

الدليل لا وهم انه يلزم ح ان يكون موصوفها ممكنا

[illegible] بالامكان العام [illegible]

[illegible]

المشتركين [illegible] على كون المراد

من الامتناع [illegible]

من ممتنع

باقی در پشت صفحه ٩

تتمة

حاشية قيد

الوجود وامتناع

العدم وبهذا التدليل يتبين

كون المراد كان ممتنع

امتناع الوجود فهو الا مختلفة

الكلام انما كون المراد

امتناع الوجود فيه

امتناع الوجود ماخوذ فيه بطرف

الامكان بالامكان العام المقيد بطرف الوجود

ووجب حمله على الامكان العام لا

ممكن الوجود بالامكان العام لا

ممكن الوجود بالامكان الخاص بجواز اتصاف الواجب

بصفة ممكن الوجود بالامكان الخاص فوجب كون المراد من الامتناع

هنا امتناع الوجود ليقابل الامكان العام المقيد بطرف الوجود فيلزم كون

الموصوف به ممكنا فتح والا لو كان المراد من الامتناع الامتناع المطلق او المقيد

بطرف العدم فلا يلزم من كون الموصوف به ممكن الوجود بالامكان العام محذور اذ الواجب

موصوف بامتناع العدم ولا ضير في كونه ممكن الوجود بالامكان العام فافهم واما بيان

الدفع فبان ابطال ثبوتية امتناع الوجود لما استلزم بطلان ثبوتية امتناع العدم

ايضا لامتناع اختلاف الطبيعة الواحدة بالتحقق وعدمه

فالامتناع المطلوب ثبوتيته باق على عمومه فافهم

لمحرره

الحقير النوري عفي عنه

من الامور اعتبارية

وبين رفع امر الوجود ضرورة ان الشئ ورفعه متناقضان سواء كان الشئ عدميا او وجوديا فيهما متمايزان قطعا قوله الاعدام لا تتمايز قلنا ثم كما مر وقال الشارح القديم لفظ المنفي بعد لفظ الامكان زايد لعله وقع سهوا من الناسخ فان الخصم لم يدع استلزام عدمية الامكان لعدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان بحكم استلزام نقيض التالي لنقيض المقدم فان الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي غير ثابت على زعمه بناء على ان الاعدام لا تتمايز عنده فلا يكون استثناء نقيض التالي صادقا عنده على تقدير ان يكون التالي عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي فلا يلزم منه نقيض المقدم الذي هو مطلوبه لكن لو حذف المنفي عن الامكان ويكون اللازم لنقيض مدعى الخصم هو عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان لصدق استثناء نقيض التالي على زعمه فيصدق نقيض المقدم الذي هو المدعى وقال المحقق الشريف قد يتمحل لتصحيح صدق استثناء نقيض التالي عنده بان وصف الامكان بالمنفي ليس بحسب نفس الامر بل بحسب الفرض فكانه قال لو لم يكن الامكان ثابتا بل منفيا لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان الذي فرضناه منفيا لكن الفرق ثابت في الواقع فلا يكون فرض كونه منفيا مطابقا للواقع وفائدة وصفه بالمنفي ههنا اظهار الملازمة لانه بهذا الفرض يندرج هو في تفسير تحت الاعدام التي لا تمايز فيها هذا فان قيل يمكن ان يقرر الدليل هكذا لو لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لكان الامكان ثبوتيا لكن المقدم حق لعدم التمايز في الاعدام فالتالي مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا على ذلك التقدير لكان عدميا فيلزم ان الممكن لا امكان له اذ التقدير عدم الفرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان فاذا تحقق الاول اعني الامكان المنفي يتحقق الثاني اعني نفي الامكان لكن كون الممكن لا امكان له تناقض وح لا يكون لفظ المنفي مستدركا وتقرير الجواب انا نمنع المقدم وما ذكر في بيانه غير مسلم بل المحقق نقيضه وهو الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي قلنا يبعد حمل كلام المص عليه حجة وجوابا اما حجة فلان الملازمة التي ادعاها المستدل انما هي بين عدم الفرق والثبوت لا بين الفرق والثبوت وكلام المص يدل على منع الملازمة بين الفرق والثبوت وهي غير الملازمة التي ادعاها المستدل واما جوابا فلان كلام المص صريح في منع الملازمة وهذا الجواب منع لاستثناء عين المقدم فاين هذا من ذاك والحاصل ان المص اشار للاستدلال وجواب عنه بكلام لا يوافق تقرير هذا الاستدلال ولا تقرير هذا الجواب قال المحقق الدواني والظاهر ان مقصود هذا القايل ان مراد المص ان المحقق نقيض المقدم وهو الفرق وهو لا يستلزم ثبوت الامكان فليس كلامه منعا للملازمة بل منه الثبوت المقدم وقوله ولا يتحقق نقيضه الا انه زاد عليه انه لا يستلزم مدعى الخصم ح يرد عليه انه دلالة هذه العبارة على ثبوت الفرق بينهما غير ظاهرة بل صريحها ان مجرد الفرق لا يستلزم الثبوت والكل على هذا التوجيه انه بتى وفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي فلا يلزم ثبوته هذا فان قلت قد تمسك الشيخ في الشفا بهذا الدليل على ان الامكان معنى موجود حيث قال عند بيان ان كل حادث مسبوق بمادة او موضوع بهذه العبارة كل حادث فانه قبل حدوثه اما ان يكون في نفسه ممكنا ان يوجد او محالا ان يوجد والمحال ان يوجد لا يوجد والممكن ان يوجد قد سبقه امكان وجوده فلا تخ امكان وجوده من ان يكون معنى معدوما او معنى موجودا وح ان يكون معنى معدوما والا فلم يسبقه امكان وجوده الى آخر ما قال وهذا بعينه عدم الفرق بين امكانه لا ولا امكان له فكيف ذلك قلت ليس غرض الشيخ من كون الامكان معنى موجودا ان الامكان صفة وجودية اي موجودة في الخارج بنفسها بل غرضه

انه معنى موجود اى له منشأ انتزاع فى الوجود الخارجى هو مادة للحادث او موضوع له وظاهر انه لو لم يكن له منشأ انتزاع فى الخارج لم يكن فى نفس الامر فلا يمكن ان يتصف به شىء فى نفس الامر لان مناط صدق الحكم بالامور الاعتبارية هو مطابقته لما فى نفس الامر كما سيأتى فى الكتاب اذا لم يكن الشىء متصفا به فى نفس الامر لم يكن ممكنا فى نفس الامر فهو معنى كونه لا امكان له لكن صاحب المواقف لم يتفطن لما ذكرنا فنسب هذا الوجه الى الشيخ لاثبات كون الامكان صفة ثبوتية بالمعنى المراد فى محل النزاع وذلك خبط عظيم منه واعلم ان للمخالف اعنى الذاهب الى ثبوت الوجوب والامكان لا الامتناع اذ لم يذهب اليه احد تمسكا بعضها مختص بالوجوب وبعضها مشترك بين الوجوب والامكان اما المختص بالوجوب فهو انه لو كان عدميا لكان العدم مقتضيا للوجود لان الوجوب عبارة عن اقتضاء الوجود لكن العدم مناف للوجود فيستحيل ان يقتضيه والجواب ان الوجوب على تقدير كونه اعتباريا عدمى لا عدم واقتضاء لا مقتضى ولا استحالة فى ان يكون مفهوم عدمى فى الخارج عبارة عن اقتضاء امر موجود فضلا عن امر معدوم فى الخارج هو الوجود بنفسه على ما مر ان الوجود ليس بموجود فى الخارج انما المحال هو ان يكون العدم اقتضاء للوجود او يكون المعدوم مقتضيا له وليس كذلك واما المشترك بين الوجوب والامكان فوجوه الاول انهما لو كانا عدميين لزم ارتفاع النقيضين لان نقيضيهما اعنى اللاوجوب واللاامكان ايضا عدميان لصدقهما على الممتنع بل على المعدوم مطلقا مع القطع بان الوجودى لا يصدق على المعدوم ولان احد جزءيه منهما وما جزؤه معدوم فهو معدوم وكون النقيضين عدميين اعنى المعدومين هو معنى ارتفاعهما والجواب انا لا نسلم استحالة كون النقيضين عدميين كيف وهو واقع كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى وما اشتهر من انه لا ارتفاع بين النقيضين على تقدير التسليم فالمراد بالعدم هناك ما يكون السلب داخلا فى مفهومه لا ما يكون معدوما كما فيما نحن فيه وما ذكر من انه ارتفاع النقيضين ثم بل معنى ارتفاع النقيضين فى المفردات هو ان لا يصدقا على شىء فلو لم يصدق الوجوب واللاوجوب مثلا على شىء بل كانا مسلوبين عنه كان ذلك ارتفاع النقيضين وليس معناه خلو النقيضين عن الوجود والثبوت فى انفسهما نعم معنى ارتفاع النقيضين فى القضايا هو ان لا يصدق القضيتان المتناقضتان فى انفسهما ولا يثبت مدلولاهما بان يكذب مثلا قولنا هذا ممكن وهذا ليس بممكن وهذا كسائر النسب من المساواة والعموم والخصوص والمباينة فانها فى المفردات يكون باعتبار صدقها على الشىء وفى القضايا باعتبار صدقها فى انفسها وثبوت مدلولاتها الثانى انهما لو كانا عدميين اعتباريين لا يتحققان الا بحسب العقل لزم ان لا يكون الواجب واجبا ولا الممكن ممكنا الا عند فرض العقل واعتباره وصفى الوجوب والامكان لان ما لا يتحقق له الا باعتبار العقل لا يقع وصفا للشىء الا باعتباره واللازم باطل للقطع بكون الواجب واجبا والممكن ممكنا سواء وجد العقل او لا وسواء فرضهما اولا والجواب النقض بالعدم والامتناع والحل بان اتصاف الذات بصفة فى ظرف لا يقتضى كون تلك الصفة موجودة على ما مر الثالث ما مر فى كلام المصنف فانه غير مختص بالامكان بل جار فى الوجوب ايضا كما لا يخفى

المسألة الحادية والعشرون

فى ان كلا من الوجوب والامتناع ينقسم الى ما بالذات والى ما بالغير بخلاف الامكان فانه يكون بالذات فقط فهذان حكمان اشار الى الاول منهما بقوله والوجوب شامل للذاتى وغيره وكذا الامتناع ومعروضهما بالغير منهما ممكن فالوجوب الذاتى وكذا الامتناع الذاتى هو الذى يستند الى الذات مع قطع النظر عن الغير والوجوب الغيرى وكذا الامتناع الغيرى هو

بطريق الاشتقاق

منه فاشية قبرت
فلا يرتفع امكان الممكن فلا يلزم
الانقلاب ورد عليه بانه وان سلم
انه لا يرتفع لكنه جائز الارتفاع
جزماً فيجوز ان يرتفع امكان
الممكن فيجوز الانقلاب

كيف وفيه نظر لانه يجوز ان
يكون ذلك الغير واجباً فلا يمكن ارتفاعه المستلزم
لارتفاع الامكان اللازم منه الانقلاب ولو سلم كان اللازم
ارتفاع امكانه الى صرف الغير لا ارتفاع امكانه الى صرف ذاته بجواز
ان يكون له امكانان احدهما مستند الى ذاته والآخر الى الغير باعتبار وجوده
والترابطي فتدبر قوله فان قلت الخ حاصل السؤال انه لم لا يجوز ان يكون للممكن
النفسي الممكن علتين احدهما الغير والاخرى الذات فدائم وجود ذلك الغير الامكان مستند
اليه واذا ارتفع الى الذات فلا يلزم على ما ذكرنا ارتفاع الامكان عند ارتفاع
الغير المفروض استناد الامكان اليه وعليه لم يرتفع الامكان حتى
يلزم الانقلاب بوجود علته الاخرى اي الذات ولا يلزم
توارد العلتين على معلول واحد

بانتفاء ذلك الغير
حاصل الجواب انه لا يكون
الذات علة تامة مع ان الممكن
بالذات ما كان الذات علة
تامة لامكانه فهم
شيخ النوري

او

بسم الله الرحمن الرحيم [illegible]

على تقدير ان يعرض الامكان بسبب الغير لشي في حد ذاته

ممكن بالذات ان يكون باعتبار ذلك الغير نحوا في حصول

معروض الامكان لا يستند الى الذات بل يتوقف بيان الملازمة انه لو

لم يكن في نفسه كذلك بل كان الغير سببا لحصوله فيرتفع معروض الامكان عند ارتفاع

ذلك الغير لان الثابت بالغير يرتفع بارتفاعه والتالي باطل فالمقدم مثله لانه

لو ارتفع معروض الامكان عن الممكن بالذات لارتفاع ذلك الغير يكون الممكن بالذات

عند ارتفاع الغير اما واجبا بالذات او ممتنعا بالذات اذ لا خروج من الثلثة

لما تقرر في موضعه من ان القسمة بين الثلثة حقيقية وليس بممكن لارتفاع الامكان

فهو اما واجب او ممتنع فيلزم الانقلاب في بعض الحقائق واستلزم المحال

محال وباطل فلا يرتفع الامكان عن الممكن حين ارتفاع

الغير بل ثابت مع عدمه بهذا التقرير الذي [illegible] المذكور لا [illegible]

[illegible] الامكان بالغير [illegible] ذلك الغير [illegible]

الذي حصل للذات بسبب الغير كما يحصل للممكن بالنظر الى وجود علته وعدم علته كذا ايضا فالممكن لما لم يكن ذاته سبب الوجود ولا العدم فيعرض له الوجوب من وجود علته والامتناع من عدمها فمعروض الغيريين ليس الا الممكن لا الواجب بالذات ولا الممتنع بالذات لكون كل منهما سببا لما له من الوجوب او الامتناع فلو استند الوجوب او الامتناع مع كونه مستندا الى الذات الى الغير ايضا لزم توارد العلتين على معلول واحد وهو محال كما سيأتي واشار الى الثاني منهما بقوله ولا ممكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية يعني لو امكن ان يحصل لشيء ما امكان بسبب الغير فاما ان يكون في حد ذاته ممكنا بالذات او واجبا بالذات او ممتنعا بالذات اذ لا خلو من الثلاثة لما تقدم من ان القسمة بين الثلاثة حقيقية فيلزم الانقلاب على الاخيرين فان قلت امتناع الانقلاب انما هو في الذاتي بان ينقلب الوجوب بالذات مثلا الى الامكان بالذات وهذا الامكان الحاصل بالغير ليس امكانا بالذات فلا يمتنع انقلاب الواجب بالذات والممتنع بالذات اليه قلت معنى الامكان بالذات هو ان لا يقتضي الذات الوجود ولا العدم ويكون نسبتهما اليها على السواء فهذا المعنى سواء كان بسبب الذات او بسبب الغير يمتنع انقلاب الوجوب او الامتناع الذاتيين اليه اذ معنى الوجوب الذاتي هو ان يقتضي الذات الوجود ومعنى الامتناع الذاتي ان يقتضي الذات العدم فيمتنع انقلاب عدم اقتضاء احدهما الى اقتضاء احدهما وبالعكس فان قيل ما الفرق بين الوجوب بالغير والامتناع بالغير وبين الامكان بالغير حيث لا يلزم من طريان واحد من الاولين على الممكن بالذات الانقلاب ويلزم من طريان الثالث على الواجب بالذات او الممتنع بالذات الانقلاب قلنا الفرق هو ان الامكان الذاتي عدم اقتضاء الذات الوجود والعدم لا اقتضاؤها لعدمهما فلا ينافي الوجوب بالغير او الامتناع الغيري الذي هو اقتضاء الغير احدهما للذات بخلاف الوجوب والامتناع الذاتيين فان احدهما اقتضاء الذات الوجود واباؤها عن العدم والاخر اقتضاء الذات العدم واباؤها عن الوجود فيتنافيان اقتضاء الغير لهما وايضا بالنظر الى الذات لان منافاته بقتضي جواز زوال كل منهما عن الذات مع اقتضاء الذات اياه واباؤها عن زواله وما بالذات لا يجوز زواله بالغير ويلزم على الاول ان يكون اعتبار الغير لغوا في حصول معنى الامكان حيث فرض حصوله مع عدمه ايضا فان قلت لعل حصول الامكان للذات بالذات مشروط على انتفاء الغير فاذا وجد يكون حاصلا له بالغير ويكون من قبيل توارد العلتين على سبيل التعاقب وهو جائز قلت فللغير حظ سواء كان وجود الغير او انتفاءه او القدر المشترك بينهما بل القدر المشترك بين الذات والغير بهذا المعنى الذي هو غير الذات ايضا لا محالة مدخل في حصول الامكان للذات فلا يكون بالذات فتفطن وح يمكن استنباط بطلان الاول الى لزوم توارد العلتين ايضا كما لا يخفى ولما ظهر من قوله ومعروضهما بالغير منهما ممكن ان الممكن مع كونه معروضا للامكان الذاتي معروض للوجوب والامتناع الغيريين اراد ان يشير الى جهة عروض كل منهما فقال وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية وعلتها يعني عروض الامكان للماهية الممكنة انما هو من جهة كون الماهية مقطوعة النظر عن اعتبار الوجود او علة وجودها وان كانت مجامعة معها وقوله وعلتها اي علة الماهية لان علة الماهية علة لوجودها او لعدمها وعند اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر اليهما اي الماهية وعلتها يثبت ما بالغير اي الوجوب بالغير او الامتناع بالغير فبالنظر الى علة الماهية يعرض الوجوب والامتناع السابقين وبالنظر الى الماهية يعرض الوجوب والامتناع اللاحقين فان الوجود مثلا اذا اعتبر مع الماهية يلحقها الوجوب اللاحق الذي هو

المسئلة الثانية والعشرون

الوجوب بشرط المحمول واذا اعتبر مع علة المهية يلحق المهية الوجوب السابق الذي هو المراد من قولهم الممكن ما لم يجب بعلته لم يوجد واعلم انه قد ان الوجوب السابق مختص بالممكن لكونه حاصلا باعتبار العلة واما الوجوب اللاحق فالظ انه ايضا كذلك لانه بازاء الوجوب السابق فلا يتصور الا حيث يتصور فيه الوجوب السابق وايضا الوجوب اللاحق انما يحصل بعد انضمام الوجود الى المهية وهو انما يتصور حيث يكون الوجود زائدا على المهية حاصلا من غيرها فلا يتصور حيث يكون الوجود عين المهية فاعتبار الوجود في الواجب الذات الذي وجوده عين مهيته كما بينا مع ذات الواجب لا يصير منشأ للوجوب اللاحق وقول المص فيما بعد بلحوق وجوب لاحق لا يخرج عن قضية فعلية لا يدل على كون الوجوب اللاحق متحققا في الواجب فان القضية الفعلية انما تكون بازاء الممكنة فلا تطلق في الواجب لو سلم فالمراد ما يكون من الممكنات لكون الكلام هناك في الممكن وبهذا التحقيق يندفع ما اورده المحقق الدواني على المص من انه صرح ههنا بان الوجوب بشرط الوجود وجود بالغير ولا شك انه يشمل الواجب لذاته ايضا اذا اخذ مع الوجود وقد صرح بذلك فيما بعد بقوله لا يخرج عن قضية فعلية فيلزم ان يكون الواجب لذاته واجبا بالغير وهو ينافي قوله ومعروضهما بالغير منهما ممكن هذا وقوله ولا منافاة بين الامكان والغيري اي بين الامكان الذاتي والوجوب او الامتناع الغيري تصريح بما علم التزاما من قوله ومعروضهما بالغير منهما ممكن والغرض هو الاشارة الى دفع ما يتوهم من المنافاة ولو قال فلا منافاة بالفاء ليكون متفرعا على القول السابق ويكون المجموع مسوقا لبيان دفع ذلك التوهم لكان اولى ولما كان الامكان كيفية النسبة بين المهية والوجود وهو على قسمين وجود الشيء في نفسه ووجود الشيء لغيره فكان الامكان على قسمين امكان وجود الشيء في نفسه امكانه وجوده لغيره وكان كل موجود في غيره موجودا مطلقا من غير عكس اراد ان يشير الى ان كل ممكن الوجود في غيره ايضا ممكن الوجود مطلقا من غير عكس فقال وكل ممكن العرض اي الوجود للغير بالحلول فيه لا مطلقا ذاتي اي ممكن ذاتي على الاطلاق من غير عكس اي ليس كل ممكن ذاتي على الاطلاق ممكن الوجود والحلول في غيره اما الاول فلان الوجود في غيره قسم من الوجود المطلق فممكن الوجود لغيره لا يكون ممتنع الوجود وهو ظ ولا الواجب الوجود لان الموجود في غيره محتاج اليه بالضرورة فهو ممكن الوجود على الاطلاق واما الثاني فلان من الممكنات ما هو محل غيره كالهيولى واما كل ممكن الوجود للغير على الاطلاق سواء كان بالحلول او لا فلا يجب ان يكون ممكن الوجود في نفسه لما اشتهر من ان ثبوت الشيء لغيره لا يستدعي ثبوت الثابت في نفسه كما في العمى والحق ان ثبوت الشيء لغيره يستدعي ثبوته في نفسه لان الثبوت في نفسه اعم من ان يكون بعينه اي بعين ذلك الثابت كما في الموجودات الحالة او بمنشأ انتزاعه كما في المحمولات الاعتبارية لا يقال لا حاجة الى تخصيص الوجود للغير بالحلول فيه نعم ينبغي حمل الامكان على الامكان العام لئلا ينتقض بالواجب الوجود فانه ممكن الوجود والحمل على الغير وليس بممكن الوجود في نفسه بالامكان الخاص لانا نقول الحاجة الى التخصيص باقية لنفي العكس كما لا يخفى

المسئلة الثانية والعشرون

في ان علة افتقار الممكن الى العلة ما ذا فقد اختلفوا فيه فذهب الحكماء والمحققون من متاخري المتكلمين الى انها الامكان والقدماء منهم الى انها الحدوث وبعضهم الى انها الامكان مع الحدوث شطرا وبعضهم الى انها هو بشرطه واختار المص قدس سره مذهب الحكماء واحتج عليه بقوله واذا لاحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة اي علة وجوده وان لم يتصور غيره اي غير الامكان كالحدوث وغيره وتقرير هذه الحجة ان العقل

صفحة

٥ قوله فاعلم

انه تم تقرير الغرض من

هذا الكلام من الاعتراض اورده

المحقق الدواني

لتقريره انه

المصنف

بان الوجوب بشرط

الوجود وجوب بالغير

لا شك ان الواجب

بشرط الوجود كلية صرح به المصنف

فيما بعد بقوله لانه قضية فعلية

ان يكون الواجب بالذات واجبا بالغير

هو مناف لقوله فيما سبق ومعروض بالغير منها ممكن

والجواب من قبل الاول انا لا نسلم ان الوجوب

بشرط الوجود وجوب بالغير مطلقا بل مخصوص وجوب

كان في الممكنات بهذا المراد المصنف من قوله يثبت

ما بالغير لكون الكلام في الممكن انه

وثانيا لا نسلم ان الواجب

واجب بشرط الوجود وسند المنع

ان احدهما ان الوجوب السابق مختص بالممكن

لكونه حاصلا باعتبار الوجود مع علته والواجب ليس معلولا فالاحكام

في ان علة افتقار الممكن ماذا

اذ الاخطر ثاني من حيث انه ممكن يتساوى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته وانه لم يلاحظ امر اخر طلب لا محالة علة وجوده
وذلك الجزم بالبديهة بان احد المتساويين لا يمكن ان يترجح الا لمرجح وذلك المرجح هو المراد من العلة ههنا فالعلم
بالامكان يستلزم العلم بالافتقار كما هو شان العلة مع المعلول فان قيل العلم بالمعلول ايضا يستلزم العلم بالعلة و
بمعلولا اخرها فلا يحصل الجزم بان الامكان علة للافتقار قلنا العلم بالمعلول يستلزم العلم بعلة ما لا بعلة معينة
على ان كون الامكان معلولا للافتقار ظاهر البطلان لا يذهب اليه وهم ولا يستلزم وحده العلم بمعلول
ما بل مع العلم بصدوره عنها والعلم بالامكان وحده يستلزم العلم بالافتقار بخصوصه وقد يتصور
العقل وجود الحادث فلا يطلب له اي علة وجوده دليل لا بطال المذهب القائلين بان الحدوث علة مستقلة
للافتقار وتقريره ان العقل قد يتصور الموجود من حيث هو حادث اي موجود بعد عدم من دون ان يلاحظ
ان عدمه السابق ممتنع ولوجوده اللاحق نظرا الى ذاته فلا يطلب علة لوجوده وذلك لانه لا يجزم بان
له علة البتة لتجويزه في هذه الملاحظة كون الوجود ضروريا والعدم ممتنعا ولعدمه نظرا الى ذاته وان كان ذلك
التجويز غير مطابق للواقع فالعلم بالحدوث فقط يتخلف عنه العلم بالافتقار فليس علة له لان العلم بالعلة
يستلزم العلم بالمعلول وقد يتكلف بجعل هذا الدليل عاما لابطال الجزئية والشرطية ايضا بان المراد فلا يطلبها
من جهة العلم بالحدوث لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا فينتقض الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما تقدم
عليه بمراتب حجة لابطال كون الحدوث له مدخل في علة الافتقار بوجه سواء كان بالاستقلال او بالجزئية
او بالشرطية تقريرها ان الحدوث كيفية للوجود لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيتاخر عن
الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر عن الحاجة المتاخرة عن علتها فلو كان علة للحاجة او جزءا او شرطا
لتقدم على نفسه بمراتب فان قيل الامكان ايضا كذلك لكونه كيفية النسبة بين الماهية والوجود متاخرا عن الوجود فلا يكون علة
للافتقار المتقدم عليه بمراتب قلنا الامكان انما هو كيفية النسبة بين الماهية ومفهوم الوجود من حيث هو متصور
لا بين الماهية والوجود الحاصل لها ولهذا توصف الماهية بالامكان قبل اتصافها بالوجود بخلاف الحدوث فانه
مسبوقية الوجود الحاصل للماهية بالعدم ولا شك في تاخره عن الايجاد لصحة ان يقال وجد فحدث وبذلك يتم
المطلوب سواء قلنا بتاخره عن الوجود ايضا اولا وبالجملة لا يتصف الماهية به الا حال الوجود لا قبله فان قيل هذا
انما يتم اذا كان مرادهم كون الحدوث بالفعل علة للحاجة ويستبعد ان يقول به عاقل اما لو ارادوا ان علة الحاجة
كونه بحيث لو وجد لكان حادثا فلا لان هذه الحيثية لا تتاخر عن الوجود لكون الماهية موجودة بل عن الماهية
ومفهوم الوجود كالامكان بعينه قلنا اذا فسر الحدوث بذلك لزم ان يكون الممكن المعدوم حال عدمه حادثا
فهو كان ممكنا وموصوفا بالضرورة لا يقال انما يلزم جواز اطلاق الحادث عليه بمعنى الحيثية المذكورة ولا فساد فيه وليس
ذلك اصطلاحا جديدا بل هو مسامحة في المعنى الاصطلاحي كما قالوا الجوهر هو الموجود لا في الموضوع ثم قالوا
ان المراد منه ماهية اذا وجدت كانت لا في الموضوع على انه يمكن ان يقال المراد هو الحدوث بالقوة فيندفع هذا
التوهم راسا لانا نقول نعلم بالضرورة امتناعهم عن اطلاق الحادث على الممكن حال العدم وليس ذلك الا
ان مرادهم من الحدوث هو الحدوث بالفعل كيف ولو كان مرادهم ما ذكرت لوجد للتاخيا نافي كلامهم و
لو نادوا ولا معنى للاصطلاح الجديد سوى ذلك وليس كذلك حال الجوهر كما لا يخفى فاعلم ان هذه المسئلة
فرع على مسئلة حاجة الممكن وهي ستة في الكتاب بعدة مسائل فكان الاولى ان تتاخر عنها وقد وقع في

٨٢ قوله في نفي الاولوية الذاتية ليتبين تساوى طرفا الممكن ذاته
فان قيل هذا البحث
ما الفائدة فيه لان الممكن هو
الذي يتساوى طرفاه بالنظر الى ذاته

نسخة شرحها العلامة الحلي في مسئلة الحاجة ههنا لكن عقب مسئلة علة الحاجة مع كونها واقعة فيما
سبق ايضا لعله سهو **المسئلة الثالثة والعشرون** في نفي الاولوية الذاتية ليتبين
تساوي طرفي الممكن بالنظر الى ذاته قد عرفت ذلك لكنهم لم يلزم من القسمة فان الممكن الخارج منها هو ما لا يقتضي بذاته الوجود
ولا العدم بحيث يكون واحد منهما ضروريا له ولا ينافي ذلك كونه اولى بالنظر الى ذاته واولوية غيرها بالغير الى حد
الضرورة فالجمهور على ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء ولا اولوية لاحدهما على الاخر وقيل
العدم اولى بالممكن مطلقا اما لتوهم عدم الحاجة في حصول العدم الى السبب اما لان الحاجة في طرف العدم اقل لحصوله
بانتفاء شيء من اجزاء العلة التامة للوجود فهو اسهل وقوعا والحاجة في طرف الوجود انما هي الى تحقق جميعها
ولا يخفى ضعف الوجهين اما الاول فلان الممكن كما يستند وجوده الى وجود علته يستند عدمه الى عدمها واما الثاني
فلانه لا معنى لعدم المركب سوى ان لا يتحقق جميع اجزائه سواء تحقق البعض او لم يتحقق وهذا لا يقتضي اولوية
العدم نظرا الى ذاته بمعنى ان يكون له نوع اقتضاء للعدم والحاصل ان سهولة عدمها بالنظر الى غيرها لا يقتضي
اولوية لذاتها وقيل اذا وجد المؤثر وعدم الشرط كان الوجود اولى بالممكن من العدم وقيل اذا وجدت العلة فالوجود
اولى به والا فالعدم وفسادهما ايضا ظاهر لان تلك الاولوية مستندة الى الغير لا الى ذات الممكن وقيل العدم اولى
بالاعراض السيالة كالحركة والزمان والصوت وصفاتها بدليل امتناع البقاء عليها ولا يخفى فساد ذلك فان
الوجود غير البقاء وغير مستلزم له وماهية تلك الاشياء اقتضت التقضي والتجدد غير قابلة للبقاء قال شارح
المقاصد الذي يقتضيه النظر انه اما ان اريد باولوية الوجود او العدم ترجحه بالنظر الى ذات الممكن بحيث
يقع بلا سبب خارج فبطلانه ضروري لانه يكون واجبا او ممتنعا فان قيل هذا انما يلزم لو لم يمكن وقوع
الطرف الاخر بمرجح خارجي قلنا فيتوقف وقوع الطرف الاولى الى عدم المرجح الخارجي وان اريد بالاولوية
كونه اقرب الى الوقوع لقلة شروطه وموانعه وكثرة اتفاق اسبابه فهذه اولوية بالغير لا بالذات وسوق
وان اريد ان الممكن قد يكون بحيث اذا لاحظه العقل وجد فيه نوع اقتضاء للوجود او العدم لا الى حد
الوقوع ليلزم كونه واجبا او ممتنعا فلا يظهر امتناعه ثم قال واستدل الجمهور على امتناعه على امتناع
المعنى الاخير بوجوه ثم نقل تلك الوجوه واجاب عنها بابتنائها على اخذ الوقوع فهي غير واردة على محل النزاع
اقول فهو جعل بطلان الاولوية الكافية في الوقوع بديهيا غير قابل للنزاع وبطلان الاولوية الغير البالغة الى
حد الوقوع محلا للنزاع والظاهر ان محل النزاع والمسئلة هو الاول لا الثاني فانهم جعلوه مقدمة لحاجة الممكن
الى المؤثر واهتموا فيه غاية الاهتمام لئلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع كيف وابتناء الادلة الدالة على بطلان
الاولوية الذاتية على اخذ الوقوع ادل دليل على كون محل النزاع هو الاولوية الكافية في الوقوع نعم من قال
اولوية العدم بالممكن مطلقا او بالاعراض السيالة كما مر الظاهر ان مراده من الاولوية هي الاولوية بالمعنى الاخير لا
الاولوية الكافية واما ما ادعاه من كون بطلان الاولوية الكافية ضروريا فعلى تقدير التسليم ليس ضروريا جليا
لا يقبل النزاع والحق ان استلزام الوقوع بلا سبب خارج لكون الواقع واجبا او ممتنعا غير ضروري فان الواجب
مثلا ليس مجرد ما يستغني في الوجود عن الغير بل ما يستغني في ضرورة الوجود عن الغير فظهر ان الدعوى قابلة
للنزاع لكن الحق انها قريبة من الضروري كما اشار اليه المصنف بقوله ولا يتصور اولوية احد طرفي الممكن لذاته بحيث
قال ولا يتصور ولم يشر الى الاستدلال لادعائه انها غير معقولة وذلك لانا لو فرضنا ان للممكن اولوية ذاتية

في نفي الأولوية الذاتية

بمعنى كون الذات كافية فيها وفرضنا كون تلك الاولوية كافية في وقوع احد طرفيه يلزم اما ان لا يكون تلك الا
اولوية بل وجوبا ويلزم الانقلاب واما ان لا يكون ذاتية وح فكون الاولوية اولوية وذاتية غير متصورة
الملازمة انه لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته فانه لم يمكن طريان الطرف الاخر كان ذلك الطرف ممتنعا فيه
الطرف الراجح واجبا فيلزم الامر الاول وان امكن طريان الطرف الاخر فاما لا بسبب فيلزم ترجح المرجوح بلا سبب
وهو افحش من ترجح احد المتساويين بلا سبب او بسبب فلم يصر ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب سببا وان
يلزم مرجحية الطرف الاولى لذاته فلم يكن الاولوية ذاتية لامتناع زوال ما بالذات فيلزم الامر الثاني
فان قيل ان اريد امكان طريان الطرف الاخر وعدمه امكانه نظرا الى ذات الممكن فنختار امتناع زوال ما با
لذات انما يلزم لو كانت ذات الممكن مقتضية للاولوية على سبيل الوجوب واما اذا كان اقتضاؤها لها على
سبيل الاولوية ايضا فلا اذ الخصم لا يسلم امتناع زوال ما يقتضيه الذات على سبيل الاولوية وهل النزاع
الا في ان الممكن يجوز ان يقتضي اولوية احد طرفيه مع عدم امتناع الطرف الاخر وان اريد امكان الطريان و
عدمه في نفس الامر لا بالنظر الى ذات الممكن فنختار الاول انا امتناع طريان الطرف الاخر في نفس الامر يستلزم كون
الطرف الراجح واجبا في الواجب ما يمتنع مقابله نظرا الى الذات لا مطلقا وههنا يجوز ان يكون طريان الطرف
المقابل ممكنا نظرا الى ذات الممكن وممتنعا نظرا الى الرجحان الذي اقتضته الذات فيكون الذات بواسطة
ذلك الرجحان يقتضي الوجوب والواجب على ما خرج من القسمة ما يجب وجوده من غير التفات الى غيره فما يجب
وجوده نظرا الى الغير الذي هو الرجحان لا يكون واجبا وايضا السبب انما يجعل مسببه اولى اذا كان واقعا
اذ لو اقتضى ذات السبب مع قطع النظر عن وقوعه اولوية المسبب لكان كل واحد منها في الممكن اولى في زمان
واحد ضرورة احتياجهما الى السبب في ذلك ح وح نقول يجوز ان لا يقع الطرف المرجوح اصلا فلا
يصير المرجوح اولى فلا يزول الاولوية المستندة الى الذات لا يقال يكفينا امكان زوال ما بالذات وهو
ايضا ح لانا نقول نمنع امكان نسبة الممكن فانه كما جاز ان تكون علة الممكن واجبة بالنسبة جاز ان تكون ممتنعة
بالذات كعدم الواجب بالنسبة الى عدم العقل الاول قلنا نختار اولا ان المراد امكان الطريان وعدمه بالنظر
الى ذات الممكن ونقول ذات الممكن تقتضي الاولوية على سبيل الوجوب حيث فرضنا ها كافية في اقتضاء
الاولوية فلا يجوز تخلف الرجحان عن الذات فانه لو جاز تخلفه عنها فاما بلا سبب فيلزم ترجح المرجوح بلا
سبب او بسبب فلعدم هذا السبب دخل في ذلك الرجحان فلم يكن الذات كافية فيه هف ونختار ثانيا ان المراد
امكان الطريان وعدمه في نفس الامر ونجيب عن الاعتراض الاول بان الذات مع الرجحان المستند اليها اذا كانت
مقتضية لوجوب الوجود كانت مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود عنها ولا نعني بالوجوب الا هذا ولا يقدح
في ذلك اعتبار انه بواسطة فانه كانت مستندة اليها وعن الاعتراض الثاني بان الطرف المرجوح اذا كان ممكنا
كان له سبب قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا فيتوقف اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك السبب
فلا يكون الذات كافية فيها فان قيل فالاولوية المنفية كما ذكرت هي الاولوية التي تكون الذات كافية فيها وتكون تلك
الاولوية كافية في وقوع الممكن وح فللقائل ان يقول يجوز ان يكون ههنا اولوية لا يكون الذات كافية فيها
بل تحتاج في اقتضائها الى عدم سبب الطرف المرجوح او يكون الذات كافية فيها ولا يكون هي كافية في الوقوع
بل يحتاج الوقوع الى انعدام المذكور ونفرض على اي التقديرين ان يكون الطرف الاولى هو الوجود اذ ليس هناك

المسئلة الثالثة والعشرون

سبب للعدم فيوجد الممكن من غير حاجة الى موثر موجود فينسد باب اثبات الصانع كما في صورة الاولوية الكافية

قلت الذات اذا كانت غير كافية في الاولوية او الاولوية غير كافية في الوقوع لم يكن مبدأ فعلية الطرف الاولى من

الذات فوقوع الاولى اذا كان هو الوجود يحتاج الى فاعل موجود بالضرورة كما اذا لم يكن هناك اولوية اصلا فظهر

ايضا ان بعد نفي الاولوية الكافية يكون طرفا الممكن متساويين في الحاجة الى العلة ولا اثر لفرض الاولوية اذا

لم تكن كافية في انتفاء التساوي فثبت مذهب الجمهور من ان طرفي الممكن بالنظر الى ذاته على السواء اي في الوقوع

والحاجة الى علة في الوقوع سواء فرض هناك اولوية بالنظر الى الذات الممكن غير كافية في الوقوع اولا هذا ثم

اعلم ان سيد المدققين اخذ الاولوية الذاتية على وجه اخر وهو انه كما ان الواجب والممتنع ما يجب الوجود او العدم

بالقطع الى نفسه لا لما يقتضي ذاته وجود احدهما كذلك نقول الخصم ان الممكن موجود لان الوجود اولى والنظر

الى ذاته من العدم في نفس الامر من غير ان يكون هناك علية واقتضاء من الذات وح لا يمكن ابطال هذا الاحتمال

بالدلائل المشتملة على حديث الاقتضاء والعلية الا بعناية كما قيل وهو ان يقال وجب كون الذات كافية لوقوع

الاولوية كافية لوقوع الطرف الراجح سواء كانت الكفاية على سبيل العلية او الاستصحاب فنقول انا نمنع الطرف

الاخر نظرا الى الذات لو خلا الفرض وان جاز نظرا اليها يلزم جواز تخلف ما يكفي الذات في تحققه عن الذات في

ذلك لجواز تخلف المقتضي عن المقتضى فان ذلك انما يستحيل لان المقتضي اذا كان تاما في الاقتضاء كان كافيا في

وقوع المقتضى ولا وجه لابطاله وهو ان الحصول من دون الاقتضاء مطلقا مما لا معنى له وقياسه على الواجب ليس بصحيح

فان الوجود في الواجب عين ذاته فلذلك لا يمكن ان يكون هناك اقتضاء وعلية واما هيهنا فلا يمكن كون الوجود

الاولى عين ذات الممكن ولا فيستحيل انفكاكه عنه فلا يكون اولى بل واجبا كما لا يخفى

المسئلة الرابعة والعشرون

في ان الممكن ما لم يجب وجوده من العلة لم يوجد وكذا ما لم يجب عدمه من العلة لم يعدم

والبه اشار المص بقوله ولا تكفي الخارجية اي لا تكفي الاولوية الناشئة من العلة الخارجية عن ذات الممكن في

وقوع احد طرفيه اللذين هما الوجود والعدم بل ما لم يجب احدهما من العلة لم يقع وهذا اشارة الى ان الاولوية

الخارجية متصورة لكنها ليست بكافية في الوقوع بخلاف الاولوية الذاتية فانها لم تكن متصورة اما ان

الاولوية الخارجية متصورة فلانها لو فرضت في فرض وقوع الممكن بمجردها لا يلزم الانقلاب لا نزوالها بالذات فانه لو لم يمكن طريان الطرف الاخر لم يلزم ان تكون الاولوية وجوبا اي وجوبا ذاتيا فلم يلزم الانقلاب

اذ الوجوب الغيري لا ينافي الامكان الذاتي كما مر وانا مكن لم يلزم جواز زوالها بالذات بل زوالها بالغير بغير اخر ولا

امتناع فيه واما انها ليست بكافية فلما اشار اليه المص بقوله لان فرضها لا يحيل المقابل اي لان فرض

الاولوية الخارجية لاحد الطرفين لا يجعل الطرف المقابل للاولى محالا ممتنع الوقوع والا لم يكن اولوية

خارجية بل وجوبا بالغير فيمكن مع تلك الاولوية وقوع الطرف المقابل كما يمكن وقوع الطرف الاولى فالوقوع

مع تلك الاولوية واللاوقوع معها كلاهما متساويان فان الاولوية مما اعتبرت مع الذات في كلا الطرفين

فلا يتعين احدهما بها مثلا الممكن الاولى الوجود يمكن عدمه كما يمكن وجوده فليس احدهما راجحا على الاخر فلو فرض

وقوع الوجود بمجرد تلك الاولوية الماخوذة مع الذات يلزم ترجيح احد المتساويين بلا مرجح ولو فرض وقوعه

بمرجح اخر غيرها نقلنا الكلام اليه فلا بد من الانتهاء الى الوجوب اي الى مرجح يجب به وجود الممكن مثلا ثلا

يلزم التسلسل على انا نقول مع جميع تلك المرجحات المتسلسلة الغير المتناهية امكان يجب وجود الممكن وهو

في ان الممكن ما لم يجب لم يوجد

المطلوب او لا فيلزم الترجح من غير مرجح فظهر ان الممكن ما لم يجب احد طرفيه لم يمكن وقوعه وهو المطلوب قال المحقق الشريف وقد يمنع الاحتياج الى مرجح لم لا يكفي في وقوع الطرف الراجح رجحانه الحاصل من تلك العلة الخارجية وليس هذا بممتنع بديهة انما الممتنع بديهة وقوع احد المتساويين او المرجوح انتهى وانت بما قررناه خبير بسقوط هذا المنع راسا ثم قال فالاولى ان يقال العلة التي يقع بها الوجود لا بد ان يتعين الوجوب اذ لو لم يجب لجاز الوجود والعدم معها فلنفرض معها الوجود في وقت والعدم في وقت آخر فاختصاص احدهما بالوقوع ان لم يكن لمرجح لم يوجد في الوقت الآخر يلزم ترجح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح واعترض عليه المحقق الدواني بان الممكن ما يكون وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته جائزا الا ما يجوز وجوده تارة وعدمه اخرى فانه قد يمتنع ذلك مع كونه ممكنا كما في الزمان وعلى تقدير تسليم ذلك يمكن ان يقال انه يمتنع بالنظر الى الرجحان الناشي من العلة لان ذلك الرجحان لما كان حاصلا في جميع ذلك الوقت امتنع تخصيص بعضه بالوجود والآخر بالعدم من دون مرجح آخر اقول هذا وارد على ذلك التقرير لكن لو قررنا بانه لو لم يجب لجاز الوجود والعدم معها فيمكن ان يقع بدل الوجود العدم فاختصاص احدهما بالوقوع يحتاج الى مرجح آخر لتم ولم يرد عليه ذلك واعلم ان هذا الدليل الثاني للاولوية الخارجية ينفي الاولوية الذاتية ايضا لو كانت متصورة كما لا يخفى وهو سابق ويلحقه وجوب آخر لاحق غير قضية تعليقية بمعنى ان كل ممكن فهو محفوف بوجوبين احدهما سابق على وجوده او عدمه وهو الوجوب المذكور اعني الذي بينا ان الممكن ما لم يجب وجوده او عدمه عن العلة لم يقع وثانيهما وجوب لاحق بعد حصول الوجود او العدم بالفعل وهو الذي يقال له الوجوب بشرط المحمول او عدمه ولا يمكن ان يخلو عن هذا الوجوب قضية فعلية فان كل شيء حمل عليه شيء آخر فهو واجب بثبوت هذا المحمول بشرط هذا المحمول بالضرورة فموضوع هذين الوجوبين ليس واحدا بالحقيقة بل موضوع السابق هو المهية غير ماخوذة مع الوجود والعدم وموضوع اللاحق ماخوذة مع احديهما فهما متغايران تغاير البسيط والمركب فان قيل كيف يتصور سبق وجوب الممكن على وجوده وهو قبل وجوده معدوم فيكون ممتنعا بالغير وبين الامتناع بالغير والوجوب بالغير منع الجمع كما تبين اجيب بان سبق الوجوب على الوجود سبق بالذات لا بالزمان فليس الوجوب الا في زمان الوجود والامتناع الا في زمان العدم فلا اجتماع فان قيل سبق الوجوب على الوجود بالذات ايضا غير متصور لانه اما ان يراد به احتياج الوجوب الى الخارج فهو باطل لانهما ليسا متميزين في الخارج ليتصور توقف احدهما على الآخر فلو فرض فالوجوب يتوقف على الوجود لكونه صفة له متاخرة عنه او في الذهن وهو ايضا باطل لظهور انه لا يتوقف تعقل الوجود على تعقل الوجوب بل ربما يكون بالعكس اجيب بان المراد السبق بمعنى الاحتياج في اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعاني واعتبار الترتيب فيما بينها فان العقل يحكم قطعا بانه ما لم يتحقق علته الممكن لم يجب وما لم يجب لم يوجد فان قيل حكم العقل بهذا الترتيب باطل لانه لا وجوب بالنسبة الى العلة الناقصة بل التامة والوجوب اذا كان مما يتوقف عليه الوجود كان جزءا من العلة التامة فيكون متقدما عليها لا متاخرا اجيب بان جزء العلة التامة ما يتوقف عليه المعلول في الخارج لا في اعتبار العقل ولو سلم فالوجوب يعتبر بالنسبة الى علة ناقصة هي جميع ما يتوقف عليه الوجود سوى الوجوب فان قيل ما ذكرتم من كون وجود الممكن مسبوقا بالوجوب لا يصح فيما يصدر عن الفاعل المختار لان الوجوب ينافي

الاختيار وح ينتقض دليلكم اجيب بان الاختيار اذا كان من تمام العلة لم يتحقق الوجوب الا بعد تحقق الاختيار
وكون المعلول واجبا بالاختيار لا ينافي كونه مختارا بل يحققه والامكان لازم والا لصح الماهية او يمتنع اي الامكان
لازم لماهية الممكن غير منفك عنها والا لزم صيرورة الماهية واجبة بالذات او ممتنعة بالذات لامتناع الخلو بين
الثلاثة فيلزم الانقلاب بخلاف الوجوب والامتناع الغيريين فانهما منفكان لا محالة بزوال الغير وهذه مسئلة
عليحدة اوردها في خلال مسئلة وجوب الممكن لئلا يتوهم ان تخلف عروض الوجوب يرتفع الامكان وقد يستدل
على ذلك بان الامكان لو لم يكن لازما لماهية الممكن بل يكون حادثا بعد ما لم يكن فان كان حدوثه لها لا من
مقتضيه فيكون الامكان ممكنا في نفسه لحدوثه وامتناده الى الغير فيكون للامكان امكان ويتسلسل وان لم يكن
حقيقة الا بمقتضيه بل كان حادثا لا لعلة لزم ان لا يمكن اثبات الصانع وايضا ان توقف حدوثه للماهية
على حادث اخر يتسلسل والا فاختصاصه بحدوث بوقت دون غيره ترجيح بلا مرجح قال صاحب المواقف والحق ان
الدعوى اظهر من هذين الدليلين وربما يشكل على لزوم الامكان لماهية الممكن بان حدوث العالم غير ممكن في
الازل لدلالة الحدوث ثم يصير ممكنا فيما لا يزال فيثبت حدوث الامكان بعد ما لم يكن وايضا يحدث امتناع
المقدورية للممكن بعد الوجود لامتناع تحصيل الحاصل والجواب عن الاول ان ازلية الامكان ثابتة وهي غير امكان
الازلية وغير مستلزم له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان
يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهو المعنى بعينه لزوم الامكان
لماهية الممكن وهو ثابت للعالم واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمر
الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء
في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا فلا يلزم منه
كون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وقال شارح المواقف
هذا هو المسطور في كتب القوم ولنا فيه بحث وهو ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا
من نحو الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى
ذاته من حيث هو لم يمتنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل
معا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته
فازليته الامكان الازلية نعم ربما امتنعت بسبب الغير وذلك لا ينافي الامكان الذاتي انتهى فالحق في الجواب
هو التزام امكان الازلية للعالم امكانا ذاتيا وذلك لا ينافي الحدوث الثابت له لمانع غير الذات والجواب
عن الثاني ان كون المقدور مقدورا امر اعتباري لا يوصف بامكان الوجود حتى يستوي ذلك والدوان
وصف بالامكان من حيث وقوعه صفة لغيره فما عرض له من الامتناع غير الامتناع الذاتي بل هو
امتناع ناش من اخذ الوجود مع المقدور فلا ينافي الامكان الذاتي وجوبا لغيره يقارنه جواز
العدم اي الممكن الواجب بشرط المحمول يكون جائز العدم مع كونه واجبا بشرط المحمول لبقائه على طبيعة
الامكان ولا منافاة لان الوجوب ناش من الشرط والامكان حال للماهية من حيث هي لا بشرط وهذا
دفع لتوهم المنافاة بين الوجوب اللاحق والامكان كما ان الاول لدفع توهم المنافاة بين الوجوب
السابق والامكان فتدبر فهذا الحكم مخصوص بين نعلتنا بالممكن بقرينة المقام فلا يرد ان قولنا وا

الوجود موجود قضية فعلية لا تنفك عن الوجوب اللاحق مع انه لا ينافي جواز العدم والمراد بالعدم في قوله جواز العدم اما عدم الوجود لكون الوهم المذكور مما يتأتى في جانب الوجود دون العدم او لان حال العدم يعرف بالمقايسة واما عدم المحمول سواء كان وجودا او عدما فيكون قوله وليس بلازم تاكيدا لما فهم من قوله العدم اي ليس وجوب الفعليات لا نعم الماهية الممكن لان وجوب الفعليات لا محالة وجوب بالغير وقد عرفت انه غير لازم وعلى الاول يكون تاسيسا لان الوجوب اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم ومن منافاته جواز عدمه الوجود لا يلزم جواز عدم الوجوب الذي هو اعم ويدل على الاول قوله ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى نقص فان التمام والكمال انما يطلق في جانب الوجود ولم يتعارف اطلاقه على العدم ولذلك قالوا الوجوب انما هو تاكد الوجود وقوته والامكان ضعفه فامكان الوجود نقص في الوجود ووجوب الوجود تمام وكمال فيه لان الممكن في حد الامكان موجود في القوة فاذا وجب صار موجودا بالفعل والغرض من هذا الكلام تحقيق نفي المنافاة بين الامكان الذاتي والوجوب الغيري فليتدبر

المسئلة الخامسة والعشرون في الامكان الاستعدادي

اعلم ان لفظ الامكان قد يطلق على معنى اخر غير المذكورة وهو ان الشيء لصيرورته شيئا اخر كتهيؤ النطفة لصيرورتها انسانا وتهيؤ الطفل لصيرورته كاتبا وهذا المعنى له نسبة الى الشيء الاول ونسبة الى الشيء الثاني فبالاعتبار الاول يقال له الاستعداد فيقال ان النطفة مستعد لان تصير انسانا وبالاعتبار الثاني يقال له الامكان الاستعدادي والامكان الوقوعي ايضا فيقال ان الانسانية يمكن ان توجد في النطفة ولا يمكن ان توجد في المدر ولو قيل ان النطفة يمكن ان يصير انسانا كان معناها ما ذكرناه وهذا اعني كون الانسان ممكنا ان يوجد في النطفة غير الامكان الذاتي للانسان فان معنى ذلك ان نحو الانسان قد حصل بعض شرائطه محققا وبعض موانعه مرتفعا وليس ذلك بمعتبر في الامكان الذاتي فان الامكان الذاتي للانسان بالنسبة الى النطفة والمدرة على السواء بخلاف الامكان الاستعدادي فان الامكان الاستعدادي امكان ذاتي ماخوذ مع تحقق بعض الشرائط وارتفاع بعض الموانع فمغايرته لا محالة مغايرة الكل للجزء فقوله المصدرة والاستعداد اشارة الى الامكان الاستعدادي بان يراد نسبة الاستعداد الى المستعد له لا الى المستعد قابل للشدة والضعف لان تحقق بعض الشرائط وانتفاء بعض الموانع مما يختلف كثرة وقلة فان امكان الانسانية للنطفة اشد من امكانها للغذاء واضعف من امكانها للمضغة وكذا امكان الكتابة للطفل اشد من امكانها للجنين واضعف من امكانها للمرتعرع وهو صفة وجودية من شانها العدم بعد الوجود والوجود بعد العدم كما اشار اليه بقوله ويعدم اي بعد ان كان موجودا اما بحصول الشيء بالفعل واما بانتفاء الاسباب وعروض الموانع ويوجد بعد ان كان معدوما بحدوث بعض الاسباب وانتفاء بعض الموانع وقوله للمركبات اشارة الى ان كل ما له امكان الوجود في الغير اما صورة واما عرض فيكون مادة باعتبار الا ان المادة بالمعنى الاعم الشامل للموضوع بل المتعلق ايضا كالبدن للنفس وكل مادي ولو بالمعنى الاعم مركب ولو بوجه ما فلا يقدح في حصر الاستعداد على المركبات ثبوت الاستعداد في النفوس وسائر الصور والاعراض هذا اذا كان المراد من قوله للمركبات ان الاستعداد استعداد لها اما اذا كان المراد انه محله ومعروضه المركبات كما قيل فلا اشكال الا انه يبقى انه لا شك ان النفس موضوع للاعراض ومحل لاستعدادها مع عدم تركبها فيرجع في الجواب عن ذلك الى ما ذكرنا فليتفطن وما قيل من انه اراد بها التمثيل لا الحصر فان الحكما وان زعموا ان الامكان الاستعدادي لا يكون الا مادة امكان ما

المسئلة الحادية والعشرون

قوله واما ما ورد عليه ... قال الحكيم ... استاذنا الاعلم ... الاجل ... الاقا ... الاصفهاني ... تقدس سره

الكلام اعني قوله المورد

انتهى كلامه تشريف اقول الحق

كلام المورد دال على عدم الامكان له تقدم

مادة ولكل مادة مادة ويكون الكلام كما سبطله فوورد عليه ان مبنى بطلان المص هو افتقار الحادث الى المادة

لا يلزم منه اثبات الامكان الاستعدادي بدون المادة اذ الحوادث عند المص كما لا يحتاج الى المادة لا يحتاج

الى الاستعداد فلعله انما يحقق الاستعداد عنده في بعض الحوادث وهو غير الامكان الذاتي لما عرفت ولكونه مفتقرا

وجودية قابلة للشدة والضعف بخلاف الامكان الذاتي وايضا الامكان الاستعدادي قائم بمحل الممكن فان استعداد

الصورة الانسانية قائم بالنطفة بخلاف الامكان الذاتي

المسئلة السادسة والعشرون

في تقسيم الوجود بحسب اقترانه بالحدث والقدم فان المتصف بهما بالذات هو الوجود واما الموجود فباعتباره

وبالعرض اعلم ان حقيقة الحدث والقدم عند الحكماء هي مسبوقية الوجود بالعدم كما هو المتبادر من لفظ الحدوث

عرفا وعدم مسبوقيته وكل منهما زماني وذاتي فالحدث الزماني هو مسبوقية وجود الممكن بعدمه المقابل

له وهو العدم الذي يحصل للممكن من عدم علته التامة كما ان وجوده يحصل له من وجود علته التامة ويقال له العدم

الواقعي وقد يقال له العدم الزماني ايضا لان من شانه ان يحصل في زمان لا انه لا يكون الا في زمان و

القدم الزماني ما يقابله اعني عدم مسبوقية الوجود بالعدم المقابل له مطلقا والحدث الذاتي هو مسبوقية

الوجود بالعدم الغير المقابل للوجود وهو العدم الذاتي المجامع للوجود الحاصل للممكن من العلة وهو عبارة عن

عدم اقتضاء الذات للوجود وقد يقال له اقتضاء الذات للوجود عن ذاتها وهو من لوازم الممكن والقدم

الذاتي ما يقابله وهو مختص بالواجب الوجود لذاته ولما كان المتبادر من العدم هو العدم المقابل للوجود

اعني العدم الزماني بالمعنى المذكور خص المتاخرون تفسير القدم والحدث بعدم المسبوقية بالعدم والمسبوقية

به بالزمانيين وعبروا في الذاتيين بعدم المسبوقية بالغير والمسبوقية به وهذان مساوقان لعدم المسبوقية

بالعدم الذاتي والمسبوقية به لان وجود الممكن كما هو مسبوق بالعدم الذاتي كذلك مسبوق بالعلة ايضا وبالعكس وعلى هذا

فمطلق الحدث والقدم مفسر بعدم المسبوقية بالغير في الجملة وبالمسبوقية به كذلك فان كان الغير عدما فزمانيان و

ان كان مطلقا فالذاتيان واما من قال ان الحدث هو المسبوقية بالعدم فان كان السبق سبقا بالذات فالذاتي وان

كان بالزمان فالزماني فالظاهر انه اراد بالعدم اعم من الذاتي والزماني الا انه جعل سبق الذاتي بالذات وسبق الزماني

بالزمان واما ما اورد عليه من ان العدم لا تقدم له بالذات على الوجود والا كان علة له او جزء علة ولا يمكن ذلك

في الممكنات المستمرة الوجود الا عندهم مع كونها محدثة حدوثا ذاتيا فسياتي عن قريب تحقيق ذلك ثم نقول

واما المتكلمون فلا يطلقون الحدث الا على مسبوقية الوجود بالعدم المقابل له ولا يعترفون بالعدم الذاتي في

الحدث مطلقا ولا يقسمون الحدث الى الذاتي والزماني بل يحصرونه في الزماني سواء سبق العدم على الوجود بالزمان او بالذات على اصطلاحهم اذا عرفت ذلك فنقول المص والوجود ان اخذ غير مسبوق بغيره او بالعدم

فقديم والا فحادث تقسيم للقديم الذاتي والزماني وللحادث الذاتي والزماني على راي المتاخرين فالقديم

الذاتي هو الوجود الغير المسبوق بالغير مطلقا سواء كان عدما او غيره والقديم الزماني هو الوجود الغير

المسبوق بالعدم اي العدم الزماني بالمعنى الذي عرفته والحادث الذاتي هو الوجود المسبوق بالغير مطلقا سواء

كان عدما او غيره والحادث الزماني هو الوجود المسبوق بالعدم بالمعنى الذي عرفته فتقدير الكلام

فقديم اما ذاتي او زماني والا فحادث اما ذاتي او زماني ثم ان كل واحد من القدم والحدث قد يؤخذ

حقيقيا وهو الذي قد تقدم ذكره وقد يؤخذ اضافيا فالقدم الاضافي كون ما مضى من زمان وجود

في القدم والحدوث

بشيء اكثر من ما مضى من زمان وجود شيء آخر والحدوث الاضافي كونه اقل في القديم الذاتي اخص من الزماني
فان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كصفات الواجب تعالى عند القائلين بها والعقول
المجردة والافلاك وهيولى العناصر عند الحكماء والقديم الزماني اخص من الاضافي فان كل ما ليس مسبوقا
بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالاب فانه قديم بالنسبة الى
الابن وليس قديما بالزمان والحادث الذاتي اعم من الحادث الزماني فان كل مسبوق بالعدم فهو مسبوق
بالغير ولا عكس اعني ليس كل ما هو مسبوق بالغير فهو مسبوق بالعدم واما بين الحادث الاضافي والحدوث
الزماني فتساو واتفقن كلما كان زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم وكل مسبوق بالعدم فزمان
وجوده الماضي اقل من زمان وجود ما ليس مسبوقا بالعدم وما بقي في بيان اخصية الحادث الاضافي
من الحادث الزماني فان القديم الاضافي كالاب مقيسا الى ابنه حادث زماني لا محالة وليس من هذه
الحيثية حادثا اضافيا وان كان حادثا اضافيا من حيثية اخرى اعني مقيسا الى ابيه فالابيه ماخوذا
بتلك الحيثية هو مادة افتراق الحادث الزماني من الحادث الاضافي فورد عليه ان اعتبار الحيثية في بيان
مادة الافتراق تكلف غير متعارف بل المتعارف فيه انما هو اعتبار الذوات المتباينة بالذات لا با
لحيثيات كيف ولو اعتبر ذلك فليكن القديم الزماني ايضا من حيث عدم مقايسته الى الحادث الزماني
مادة افتراق القديم الاضافي عن القديم الزماني فيختل النسبة المذكورة بينهما وكذا يمكن القدح في كثير
من النسب ولما كان السبق معتبرا في مفهوم القدم والحدوث وهو على معان مختلفة مع كونه من عوارض
الوجود والعدم وكونه مسئلة على حدة اراد المصنف ايراد ذلك في خلال مسئلة القدم والحدوث
فقال والسبق ومقابلاه يعني التاخر والمعية اما بالعلية او بالطبع او بالزمان او بالرتبة
الحسية او العقلية او بالشرف او بالذات فهذه معان ستة للسبق على ما اعتبره المتكلمون وقد خالفوا
الحكماء في العدد بالسادس وفي مفهوم الثالث بيان ذلك ان اقسام السبق خمسة عند الحكماء على ما هو المشهور
الاول السبق بالعلية وهو تقدم الفاعل الموجب لوجود معلوله اما بذاته واما باستجماعه لجميع ما
يتوقف عليه تاثيره فهو لا ينفك عن وجود المع لكن العقل يحكم بان الوجود حاصل للمع من العلة
وليس حاصلا للعلة من المع كما في حركة اليد وحركة المفتاح فهذا السبق انما هو في العقل لكن بحسب
الخارج وبقي السبق بالذات ايضا وما قال المحقق الشريف من ان تقدم العلة التامة بالمعنى المركب على
المع نظر لان مجموع المادة والصورة اللتين من العلل هو عين ماهية المعلول فلا يتقدم عليه وكذا
المشتمل عليه فمدفوع بالفرق بين مجموع الاجزاء بمعنى المعروض لمعنى التالف والمعية من حيث هو
معروض لا المركب من العارض والمعروض فانه امر ذهني لا محالة خارج عما نحن فيه وبين الاجزاء با
لاسر فان الاجزاء بالاسر مغاير لمجموع الاجزاء اذ الاجزاء بالاسر غير معتبرة مع الحيثية المعروضية
لمعنى التالف بخلاف مجموع الاجزاء المعتبرة مع الحيثية المذكورة كما انه مغاير للكل الافرادي فما
هو عين الماهية انما هو مجموع الاجزاء من حيث هو معروض للاجتماع المخصوص وما يتقدم على الماهية ويشتمل عليه
العلة التامة بالمعنى المركب هو الاجزاء بالاسر اعني ما هو معروض للاجتماع مطلقا فلا اشكال اصلا و
توضيحه ان للاجزاء الماهية اربع اعتبارات احدها اعتبار كل جزء جزء اعني مفاد القضية الكلية وهو

المسئلة السادسة والعشرون

قوله الذي هو امر عقلي اي ليس
للامور الخارجية

المراد بالكل الافرادي وثانيها مجموع الاجزاء مع هيئة الاجتماع المخصوص العارض لها الذي هو امر عقلي
اعني مجموع العارض والمعروض وذلك المجموع ايضا امر عقلي لا محالة وثالثها مجموع الاجزاء لا مع الهيئة
الاجتماعية المخصوصة بمعنى مجموع العارض والمعروض بل المعروض فقط لكن من حيث هو معروض للهيئة
الاجتماعية المخصوصة على ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا ورابعها مجرد المعروض لا مع العارض
ولا مع حيثية المعروضية وهذه الثلاثة الاخيرة مشتركة في مطلق الاجتماع والمعية بخلاف الاعتبار
الاول اعني الكل الافرادي اذ ليس بمعتبر فيه ذلك اصلا ومغايرة فان الاول منها معتبر مع الاجتماع
المخصوص والثاني من حيث الاجتماع المخصوص لا معه والثالث لا مع الاجتماع المخصوص ولا من حيث
الاجتماع المخصوص بل اما مع الاجتماع مطلقا واما من حيث الاجتماع المخصوص مطلقا سواء كان هذا الاجتماع
المخصوص او غيره وهذا هو المراد من الاجزاء بالاسر فان قلت المعلول يتوقف على الاجتماع المخصوص
لا محالة فهو ايضا داخل في العلة التامة وان لم يكن داخلا في المعية فمجموع المادة والصورة من حيث الاجتماع
المخصوص داخل في العلة التامة وهو بهذه الحيثية عين المعية فيعود الاشكال جزما قلت كون الاجتماع
المخصوص داخلا في العلة التامة لا يستلزم كون مجموع المادة والصورة من حيث الاجتماع المخصوص داخلا
فيها كما لا يخفى على المتأمل وقد يدفع الاشكال المذكور بالفرق بين المجموع معا مجتمعا وبينه لا معا بل
منفردا وتوضيحه ان الحكم قد يكون على كل واحد بحيث لا يصح على المجموع وقد يكون على كل واحد على المجموع
ايضا لكن لا معا كالدخول في الدار لمجموع الاثنان وقد يكون على المجموع معا كالحكم على العسكر بفتح
البلاد وكسر الاعداء وغير ذلك فمجموع المادة والصورة ان اخذ على الوجه الثاني كان داخلا في العلة
التامة وان اخذ على الوجه الثالث لم يكن داخلا فيها وهو بهذا الاعتبار عين المعلول فتدبر واما ما
يتوهم من عدم اعتبار العلة التامة في السبق بالعلية مستندا بما ذكروا في مثاله من حركة اليد وحركة المفتاح
فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى العضلات وغيرها فيدفع
ايضا بان المراد من العلة التامة ما لا يتوقف وجود المعلول بعد وجودها من حيث هو علة على امر اخر ولا يقدح
ذلك كون وجودها متوقفا على شيء اخر الثاني السبق بالطبع وهو تقدم العلة الناقصة على المعلول
كتقدم الواحد على الاثنين فان العقل يحكم بانه لا يتحقق للاثنين الا والواحد متحقق ويتحقق الواحد
لا يتحقق للاثنين وهو ملزوم لجواز الانفكاك بين المتقدم والمتاخر من حيث التقدم بالطبع فان امتنع
من جهة اخرى لا محالة وهذان التقدمان مشتركان في معنى واحد يقال له التقدم بالذات وهو تقدم المحتاج
اليه على المحتاج وقد يقال له التقدم بالطبع ايضا فكل واحد من لفظي التقدم بالذات والتقدم بالطبع
مشترك بين المعنى المشترك وبين واحد من قسميه واشتراكهما في معنى واحد لا يقدح في عدهما قسمين
من السبق كما سيأتي الثالث السبق بالزمان وهو تقدم السابق الغير المجامع مع المسبوق سواء كان عدم
عدم اجتماعه معه لذاتي السابق والمسبوق كتقدم الامس على اليوم او لامر اخر كتقدم الحادث الامسي
على الحادث اليومي ونحوه لا محالة الى اجزاء الزمان فهذا التقدم بالعرض واما بالذات فلاجزاء الزمان
وثانيا وبالعرض لما ينسب اليها اذ ليس في الموجودات شيء ينقضي ويتصرم بذاته ويفرض له بحسب التقضي
والتصرم اجزاء غير مجتمعة في الوجود سوى الزمان اذ الحركة ايضا ليس لها ذلك الا بعد تعينها بمقدار ما

پس فرق میان ملاک در سبق زمانی و ملاک
در سبق بالطبع لزوم تراخی و عدم لزوم تراخی
است و میان ملاک سبقیین و ملاک
سبق بالعلیة لزوم عدم تراخی در سبق
بالعلیة

الذي هو المراد من الزمان وذلك بديهي لمن تصور ماهية الزمان ونبه المحقق الشريف على ذلك بقوله
يدلك على ذلك انه اذا قيل وجود نبينا متقدم على وجود عمرو اجاب ان يقال ما تلك التي متقدم عليه فلو اجيب
بان وجود زيد كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى وتلك الحادثة كانت متقدمة
على هذه اتجه ايضا ان يقال قلنا ان تلك مقدمة على هذه فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم
وامس متقدم على اليوم لم يصح ان يقال لما ذا قلت متقدم عليه ونوقش فيه بان انقطاع السؤال عند
قولنا ان كانت امس وهذه كانت اليوم انما هو لاجل ان التقدم معتبر في مفهوم لفظة امس وكذا التأخر في
مفهوم لفظ اليوم وايضا انقطاع السؤال يدل على عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت واجيب عن
الاول بان امس اشارة الى قطعة معينة من الزمان وكذا اليوم وعن الثاني بان عدم صحة السؤال يدل
على عدم الواسطة في الثبوت ايضا فان ظهور الواسطة لا يحيل السؤال عنها بل قد الرابع السبق بالرتبة
ويقال له التقدم بالمكان ايضا كتقدم الامام على المأموم وتقدم من يلي الصدر على من يليه وذلك تكون
بين شيئا مرتبة بالقياس الى مبدأ محدود اما بحسب الحس كما ذكرنا واما بحسب العقل كما في تقدم النوع
العالي على المتوسط وهذا معنى قوله الحسية او العقلية الخامس السبق بالشرف وهو كتقدم الفاضل و
الرئيس على المفضول والمرؤس في اختيار الامر مثلا هذا تقرير اقسام السبق على مذهب الحكماء والمتكلمون
وافقوهم في مفهوم السبق بالعلية وبالطبع وبالرتبة وبالشرف وخالفوهم في مفهوم السبق بالزمان
فانهم اعتبروا في مفهوم السبق الزماني ان يكون الزمان خارجا عن السابق والمسبوق فهم يخصونه
بالزمانيات ويجعلون الواقع بين اجزاء الزمان قسما سادسا من السبق ويسمونه سبقا بالذات
ولا يحصرونه في اجزاء الزمان بل يجعلون سبق عدم الحادث كالزمان على وجوده من هذا القبيل لكونه
غير مجامع للوجود عندهم فهم يجعلون سبق السابق الغير المجامع مع المسبوق على قسمين قسم بعرضه
بسبب الزمان ويسمونه السبق الزماني وقسم بعرضه لذاته ويسمونه سبقا بالذات كسبق اجزاء الزمان
بعضها على بعض ليس بالعلية لانه يوجب الاجتماع في الوجود وهو ينافيه ولا بالطبع ولا بالرتبة
ولا بالشرف لان شيئا منها لا ينافي الاجتماع في الوجود وهو ينافيه لا يقال سبق العلة المعدة سبق بالطبع
مع انه لا يجوز اجتماعها مع المعلول لانا نقول العلة المعدة لوجوده وعدمها كلاهما مدخل في وجود
المعلول فلكل منهما سبق بالطبع عليه وسبق العدم يجامعه لا محالة وما لا يجامعه هو سبق الوجود وانما لزم ذلك
بالعرض من حيث ان لعدمه الطارئ ايضا مدخلا في وجود المعلول والا فهو من حيث هو سابق بالطبع لا ينافي
الاجتماع معه على انه غاية ما في الباب ان يكون لوجود العلة المعدة سبقان بالطبع وبالزمان فمن
حيث السبق بالطبع لا ينافي الاجتماع ومن حيث السبق بالزمان ينافيه ولا فساد فيه ولا بالزمان
والا لزم ان يكون للزمان زمان فهو قسم سادس والجواب انه انما يلزم ان يكون للزمان زمان لو لزم
ان يكون هذا السبق بزمان زائد على السابق والمسبوق كما اعتبروه وليس بلازم لجواز ان يكون السابقية
والمسبوقية بهذا السبق بنفس الزمان ويكون عروض السابقية والمسبوقية لهما لذاتيهما ويكون عروضهما
لغير اجزاء الزمان بسبب اجزاء الزمان ولا استحالة فيه اصلا كما عرفت واذا علم اقسام السبق علم اقسام
التأخر ايضا لانه مضايفه واما اقسام المعية فلا خفاء في المعية الرتبية كمفهومين متساويين وكمتضادين

ولا في المعية بالطبع كعلتين ناقصتين لشيء واحد وكمعلولين مشروطين بشرط فلعله لا بالعلية كعلتين مستقلتين
لمع واحد نوعي او كمعلولين لعلة واحدة مع عند المتكلمين ومن جهتين عند الحكما على اشكال فيه ولا في المعية
الزمانية عند المتكلمين كحوادث مجتمعة في زمان واحد كذا في الزمانية الغير الحقيقية عند الحكما واما في الحقيقية عندهم
وفي الذاتية عند المتكلمين مما لا يتصور في اجزاء الزمان واما في غير اجزاء الزمان فلا برهان نفيا واثباتا والحصر
في الاقسام الخمسة عند الحكما والستة عند المتكلمين استقرائي لا عقلي مردد بين النفي والاثبات فيمكن الزيادة عليها لو
وجد قسم آخر كما سيأتي ربما قيل في وجه الضبط على مذهب الحكما المتقدم اما ان يجامع المتأخر في الوجود او لا الثاني
هو التقدم بالزمان والاول اما ان يكون بينهما ترتب وهو التقدم بالرتبة او لا وهو اما ان لا يكون بينهما احتياج وهو
التقدم بالشرف او يكون فاما ان يكون المحتاج اليه علة تامة وهو التقدم بالعلية او لا وهو التقدم بالطبع وربما
قيل عليه من انه يلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة على معلولها تقدما بالزمان لا بالطبع فمدفوع بما
قد عرفت وان شئت قلت المتقدم ان احتاج اليه المتأخر فان كان علة تامة له فهو بالعلية والا فبالطبع وان لم
يحتج فان لم يمكن اجتماعهما في الوجود فبالزمان وان امكن فان اعتبر بينهما ترتب فبالرتبة والا فبالشرف

ومقوليته بالتشكيك قد يظن ان السبق لفظ مشترك بين هذه المعاني والتحقيق انه مشترك معنوي
لكنه مقول بالتشكيك قال الشيخ في اول رابعة الهيات الشفا ان التقدم والتأخر وان كان مقولا
على وجوه كثيرة فانها تكاد تجتمع على سبيل التشكيك في شيء واحد هو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم
شيء ليس للمتأخر ولا يكون للمتأخر شيء الا وهو موجود للمتقدم انتهى فهذا معنى واحد مشترك بين جميع
الاقسام وهو الذي يسمونه ملاك التقدم ثم قال والمشهور عند الجمهور هو التقدم في المكان والزمان
وكان التقدم والقبل في اشيا لها ترتيب كما هو في المكان فالذي هو اقرب من مبدأ محدود يكون له ان يلي ذلك
المبدأ حيث ليس يليه ما بعده والذي بعده يلي ذلك المبدأ وقد ولي هو وفي الزمان كذلك ايضا بالنسبة الى
الآن الحاضر او آن يفرض مبدأ وان كان مختلفا في الماضي والمستقبل ثم نقل اسم القبل من ذلك الى
كل ما هو اقرب من مبدأ محدود وقد يكون هذا التقدم الرتبي في امور بالطبع كما ان الجسم قبل الحيوان با
لقياس الى الجوهر بعيد منه جعل الجوهر مبدأ ثم ان جعل المبدأ الشخص انقلب وكذا الاقرب من المحرك الاول
كالفلك الاقصى يكون قبل الرجل وقد يكون في امور لا من الطبع بل اما بصناعة كنغم الموسيقي فانك ان اخذت
من الحدة كان المتعين غير الذي يكون اذا اخذت من الثقل واما ببحث واتفاق كيف كان ثم نقل الى الاشيا
الاخر فجعل الفائق والفاضل والسابق ايضا ولو في غير الفضل متقدما فجعل نفس المعنى كالمبدأ المحدود
فما كان له منه ما ليس للآخر واما الآخر فليس له الا ما لذلك جعل متقدما فان السابق في باب ما له ما ليس
للتالي وما للتالي منه فهو للسابق وزيادة ومن هذا القبيل ما جعلوا المخدوم والرئيس قبل فان الاختيار يقع
للرئيس وليس للمرؤوس انما يقع للمرؤوس حين يقع للرئيس فيتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا الى ما يكون هذا
الاعتبار له بالقياس الى الوجود فجعلوا الشيء الذي يكون له الوجود اولا وان لم يكن للثاني والثاني لا يكون له الا وقد
كان للاول وجودا متقدما على الآخر مثل الواحد فانه ليس من شرط الوجود للواحد ان يكون الكثرة موجودة
ومن شرط الوجود للكثرة ان يكون الواحد موجودا وليس في هذا ان الواحد يفيد الوجود للكثرة او لا يفيد بل انه
يحتاج اليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب منه ثم نقل بعد ذلك الى حصول الوجود من جهة اخرى فانه اذا

كان شيئان وليس وجود واحد منهما من الاخر بل وجوده له من نفسه او من شيء ثالث لكن وجود الثاني من هذا الاول
فله من الاول وجوب الوجود الذي ليس له لذاته من ذاته بل له من ذاته الامكان على تجويز من ان يكون ذلك الاول مهما
وجد لزم وجوده ان يكون علة لوجوب وجود هذا الثاني فان الاول يكون متقدما بالوجود لهذا الثاني و
لذلك لا يستنكر العقل البتة ان يقول لما حرك زيد يده تحرك المفتاح او يقول حرك زيد يده ثم تحرك
المفتاح ويستنكر ان يقول لما تحرك المفتاح حرك زيد يده وان كان يقول لما تحرك المفتاح علمنا انه
حرك زيد يده فالعقل مع وجود الحركتين معا في الزمان يفرض لاحدهما تقدما وللاخرى تاخرا اذ كانت
الحركة الاولى ليس سبب وجودها الحركة الثانية والحركة الثانية سبب وجودها الحركة الاولى انتهى كلام الشفا
وهو صريح في ان المعنى المشترك بين جميع اقسام التقدم هو كون شيء للمتقدم وليس للمتاخر الا وهو للمتقدم
لا مجرد كون شيء للمتقدم وليس للمتاخر كما توهمه شارح المقاصد لمجرد انه صادق على كل شيء نسبة الى اخر من جهة
انه يشتمل على امر لا يوجد في الاخر ثم ظهر منه ان لفظ السبق وما يرادفه كان موضوعا في العرف العام على الزماني
والمكاني لوجود ذلك المعنى فيهما ثم نقل في العرف الخاص الى اشياء اخر باعتبار تحقق ذلك المعنى فيها فهذا
المعنى المشترك معنى اصطلاحي للفظ السبق وما يرادفه فلا ينافي كونه مشتركا معنويا تواطؤ ثم نقل الكلام
ولكن فليتفطن وظهر ايضا ان جميع ما يطلق فيه التقدم ينبغي ان يعتبر فيه اما مبدأ محدود او المجهول كا
لمبدأ المحدود ففي الاول يكون ما فيه التقدم هو النسبة الى ذلك المبدأ المحدود وفي الثاني يكون ما فيه التقدم
هو نفس ذلك المعنى المجهول كالمبدأ المحدود وظهر ايضا ان اختلاف اقسام السبق انما هو لاختلاف ما فيه التقدم
وانه في التقدم المكاني والزماني هو النسبة الى المبدأ المحدود وفي الشرفي هو الفضل والمزية وفي الطبيعي هو
الوجود وفي العلي هو الوجوب فان قلت العلة الناقصة ايضا تقدم بالوجوب فان الشيء ما لم يجب لم يوجد
فما الفرق بينها وبين العلة التامة حتى جعل لاحدهما تقدم بالطبع وللاخرى تقدم بالعلية مع كون ما فيه
التقدم في كليهما هو الوجوب قلت ما فيه التقدم في العلة الناقصة ليس هو الوجوب لان وجوب المعلول
ليس مستفادا منها بل من العلة التامة بل وجوب المعلول هو وجوب العلة التامة من حيث هي علة تامة
فلها الوجوب حين ليس للمعلول وليس للمعلول الا حين لها بخلاف العلة الناقصة فانه لا يصح ان يقال
ليس للمعلول وجوب الا حين للعلة الناقصة وجوب فان وجوب العلة الناقصة لا دخل له في وجوب المعلول بل وجوبها
انما هو لتوحيد كونه الوجود ها مدخل في وجوده فليتفطن وظهر ايضا انه مقول بالتشكيك على اقسامه لانه
هو بكونه هذا المعنى اظهر في العرفي وعند الجمهور في بعضها دون بعض واطلاق التقدم عليه اولى من اطلاقه
على ما دونه فاطلاقه على الرتبي الشامل للزماني اولى من اطلاقه على الشرفي وعلى الشرفي اولى من الطبيعي
وعلى الطبيعي اولى من العلي كما قيل من ان السبق بالعلية اولى بالسبق من السبق بالطبع لان الاحتياج الى
العلة المؤثرة الموجبة اقوى من الاحتياج الى علة غيرها وكل منهما اولى بمفهوم السبق من السبق
بالشرف وبالرتبة وبالزمان لان السابق في هذه الثلاثة يجوز ان يصير متاخرا فهو هو بعينه بخلاف
العلية والطبع محل نظر وظهر منه ايضا ان التقدم بالرتبة اعم من الزماني والمكاني والمشهور هو
تخصيصه بالمكاني فان قلت اذا كان اختلاف انواع السبق لاختلاف ما فيه السبق فما فيه السبق في الزماني
والمكاني واحد هو النسبة الى المبدأ المحدود كما ظهر من كلام الشيخ فينبغي ان يكونا نوعا واحدا لا

المسألة السادسة والعشرون

نوعين قلت نعم مع الاتفاق في ذلك اختلفا في الاجتماع مع المتاخر وعدمه ولذلك جعلا نوعين كما ان التقدم بالعلية وبالطبع اتفقا في كونهما تقدما بالذات لكن لما اختلفا في ان احدهما مفيد موجب للمتاخر دون الاخر جعلا نوعين فذلك التقدم في الزمان هو تلك النسبة غير قارة فالسابق الى المبدا المحدود لم تلك النسبة وليست للتالية التي ليس بموجود بعد ولا يكون للتالية الا وقد كانت للسابقة وتقضت مع تقضيه وفي المكان هي النسبة القارة فالسابق الى المبدا المحدود لم تلك النسبة الى المبدا المحدود وليست للتالية التي هو موجود معه ولا يكون للتالية الا وهي موجودة للسابقة الموجود معه هنا وقيل الملاك في الزماني هو الوجود ايضا كما في الطبعي الا ان في الزماني لا بد من عدم الاجتماع في الوجود بخلاف الطبعي فان قلت قول الشيخ في مثال التقدم بالشرف فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤس وانما يقع للمرؤس حين وقع للرئيس فيتحرك باختيار الرئيس ليس كما ينبغي فان ذلك اخراج له من التقدم بالشرف والحاق له بالتقدم بالذات بل ينبغي ان يقول ان الاختيار يقع منه للرئيس ما لا يقع منه للمرؤس الا بعض منه قلت غرضه بيان جريان ما فيه التقدم وهو اصل الاختيار والاظهار بان اختيار المرؤس وهو اختيار الرئيس وهو اختيار الكل واما كون اختيار الرئيس سببا لاختيار المرؤس وتحقق التقدم بالذات هناك فلا ينافي تحقق التقدم بالشرف ايضا وهو ظاهر مما مر فان قلت قد ظن ان هناك قسما سادسا للتقدم على راي الحكماء ايضا وهو التقدم بالماهية كتقدم الواحد على الاثنين وبالجملة تقدم الجزء المادي والصوري بل الجنس والفصل ايضا على الماهية فان حاجة الماهية الى الاجزاء حاجة في القوام لا في الصدور بخلاف حاجتها الى الفاعل فانها حاجة في الصدور فكما ان الماهية في وجوب الوجود تحتاج الى الفاعل الذي هو العلة الصدورية فكذا في تحصل القوام تحتاج الى الاجزاء التي هي العلة القوامية محصلة القوام هو ما فيه التقدم في هذا القسم فان القوام حاصل للجزء وليس بحاصل للكل الا وهو حاصل للجزء فهل لذلك وجه قلت نعم وهو الظاهر من كلام الشيخ في الاشارات حيث قال الشيء قد يكون معلولا لشيء باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في وجوده وقد تعتبر ذلك بالمثلث فان حقيقته متعلقة بالسطح او الخط الذي هو ضلعه يقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته ويكون جزءا من حدها انتهى ولقد بالغ بعض الاعاظم في تقرير ذلك على ابلغ وجه لا يبقى حاجة الماهية في ان يحصل لها قوام ليست بها لفقر لحاجتها في ان يفاد لها وجود فان اثر الفاعل ليس الا نفس الماهية والوجود منتزع في العقل وليس للفاعل تاثير جديد في الماهية المركبة بعد افادة جميع اجزائه بل افادته للماهية نفس افادته لمجموع الاجزاء فليس لها الى الفاعل بعد الحاجة في افادة جميع الاجزاء حاجة اخرى في افادة الوجود وظهر من هذا ان النزاع في انه هل مرتبة تقوم الماهية وفعليتها متقدمة على مرتبة الوجود كما هو راي المحقق الدواني ام بالعكس كما هو راي سيد المدققين لا يرجع الى طائل فهذا التقدم ليس سوى التقدم بالطبع لانا نقول ما ذكرتم انما هو بحسب الوجود في الخارج وكون الماهية واقعة فيها وكلامنا انما هو في نفس الماهية ماخوذة باعتبار ذاتها في حد ذاتها مع قطع النظر عن الوجودين ولا شك في صحة هذا الاعتبار فانهم جعلوا اللوازم التي يلزم الماهية بحسب ذاتها

بلوازم

بلوازم المهية المقابلة للوازم الوجود الخارجي والوجود الذهني فتحقق المهية في هذا الاعتبار مسبوق بتحقق
ما هو جزء لها لا محالة فهذا الاحتياج ليس احتياجا في الوجود اذ ليس ههنا اعتبار للوجود مطروح بظهر ان منشأ
النزاع المذكور يرجع الى اللفظ وان الحق هو تقدم فعلية المهية وتقررها في مرتبة الوجود تقدما بالطبع
لا بالمهية ايضا وذلك بناء على المشهور من جعل المهية والتعبير بالفعلية والتقرر انما هو لتحسين العبارة فلا
يرد ان المراد من الوجود ليس سوى تقرر المهية وفعليتها فلا تتغافل وليعلم ان الاجزاء المهية على هذا يكون نوعا
من التقدم بالطبع بالمهية فلا ينافي عدم تقدم الواحد على الاثنين من امثلة التقدم بالطبع ثم ان التقدم
بالمهية ايضا داخل في التقدم بالذات بالمعنى الاعم وهو الذي يكون لعلاقة ذاتية فيكون على ثلاثة
اقسام التقدم بالعلية والتقدم بالطبع والتقدم بالمهية وملاك التقدم في هذه الثلاثة هو الوجود و
غايته انه هو الوجود ومفهوم الكل هو نفس المهية ولما كانت هذه مفهومات متغايرة ومراتبه مرتبة
بحسب الاعتبار في نفس الامر فاذا جعل كل واحد منها ما فيه التقدم حصلت انواع ثلثة من التقدم لا محالة ثم
ما قاله المصنف في نقد التنزيل من ان الجنس مقدم على نوعه لا لكونه جزء له ليكون تقدمه عليه تقدما بالطبع
اذ هو من حيث انه جزء لا يحمل على كله فلا يكون جنسا والجنس يجب ان يحمل على نوعه ولا لكونه علة تامة له
هو ظ ولا لكون كل منهما في زمان ولا في مرتبة عقلية او حسية فجنس الشيء لا يجب ان يكون فوقه
جنس ولا لكونه اشرف من نوعه فهو لكونه عاما ممكنا ان يوجد ويعقل وان لم يوجد ويعقل النوع اخير
فتقدم العام على الخاص نوع اخر من التقدم سوى الخمسة المشهورة فالظ ان مراده هو التقدم بالمهية وانه
هو وان كان حاصلا للجزء ايضا الا انه اراد اثباته بحيث لا يمكن تحقق نوع اخر من التقدم فيه فتدبر وظ
بق ان التقدم بالمهية اسم للتقدم بالطبع اذا اطلق في جزء المهية لان المتقدم ههنا متقدم محتاج اليه با
عتبار الذات والحقيقة دون مجرد الوجود فان ذات الاثنين لا تتم ولا يعقل بدون الواحد ليس بشيء لان
هذا التعليل صريح في ان الملاك ههنا هو نفس الذات وتقررها دون وجودها فكيف يكون هذا القسم
داخلا في التقدم بالطبع الذي ليس الملاك فيه سوى الوجود فان قلت قد ظن بعض الاعاظم ان ههنا
متمما سابعا سماه التقدم الدهري والسرمدي وهو التقدم بحسب وجوب الوجود في متن الواقع بخلاف
التقدم بالعلية فان التقدم بحسب وجوب الوجود في المرتبة العقلية فالمتقدم بحسب تقدم الدهري له الوجوب
في متن الواقع وليس هذا الوجوب للمتاخر بحسبه بل ليس بحاصل للمتاخر بحسبه الا وهو حاصل للمتقدم
كما ان المتقدم بالعلية له الوجوب بحسب المرتبة العقلية وليس هذا الوجوب للمتاخر وليس بحاصل
للمتاخر الا وهو حاصل للمتقدم فما الفرق فيه قلت يمكن ان يق ان ذلك سوى التقدم بالعلية فان معنى
كون التقدم بالعلية بحسب وجوب الوجود في المرتبة العقلية ليس ان المتقدم والمتاخر او وجوبهما ليس الا في
العقل بل معناه كون الحكم بهذا التقدم انما هو للعقل فقط بخلاف ساير التقدمات سواء كان المتقدم و
المتاخر بما هما متقدم ومتاخر من شانهما الوجود في العقل كما في العلة والمعلول الممكنين المدركين
بالكنه من جهتي العلية والمعلولية كحركتي اليد والمفتاح اولا كما في الواجب بالقياس الى العقل الاول مثلا
فان العقل الاول وان جاز كونه مدركا بالكنه ومن جهة كونه معلولا لكن الواجب ليس بمدرك بالكنه و
من جهة كونه علة فالحاكم بالتقدم في المثالين انما هو العقل بحسب الخارج لا بحسب الذهن بمعنى ان العقل

بحكم بان حركة اليد متقدمة بحسب الخارج على حركة المفتاح لا بحسب الذهن وكذا في الواجب بالقياس الى العقل الاول فما تمسك به في نفي التقدم العلي للواجب يثبت له التقدم الدهري بحسب ان الواجب ليس له مرتبة عقلية لامتناع حصوله في شيء من المدارك والتقدم بالعلية انما هو بحسب المرتبة العقلية منظور فيه فليتدبر ونحفظ الاضافة بين المتضايفين في انواعه لما ذكر ان السبق مقول بالتشكيك على انواعه اراد ان يذكر ان التأخر ايضا معقول بالتشكيك بين انواعه بنفس التشكيك الحاصل بين انواع السبق يعني ان النسبة بين نوعين من انواع السبق محفوظة بين نوعين من انواع التأخر اللذين هما متضايفان لذينك النوعين من انواع السبق مثلا اذا كان السبق الرتبي اجلى مما ذكرنا بالسبق من السبق الشرفي كان التأخر الرتبي ايضا اولى بالتأخر من التأخر الشرفي وهكذا في سائر اقسام السبق فقوله بين المتضايفين متعلق بقوله ونحفظ وقوله في انواعه متعلق بالاضافة اي الاضافة الحاصلة في انواع السبق اي بين نوعين من انواعه وحيث وجد التفاوت في مقولية السبق على اقسامه امتنع جنسيته اي جنسية السبق لتلك الاقسام بناء على ما تقرر من نفي التشكيك في الذاتيات والتقدم دائما لعارض زماني او مكاني او غيرهما هذا الكلام ناظر الى ما ذكرناه انه مدلول كلام الشيخ الرئيس من ان جميع ما يطلق فيه التقدم ينبغي ان يعتبر فيه اما مبدأ محدود او المجهول كالمبدأ المحدود فما يعتبر فيه المبدأ المحدود انما يعتبر فيه ذلك لعارض زماني او مكاني لان كلا من الزمان والمكان هو الذي يمكن ان يكون ذا مبدأ محدود ونهاية معينة بالحقيقة وما يعتبر فيه كالمبدأ المحدود انما يعتبر فيه ذلك لعارض غير زماني او مكاني هو المعنى المجعول كالمبدأ المحدود وح يكون ذلك الحكم مطردا في الاقسام الخمسة للسبق على راي الحكماء دون القسم السادس الذي اعتبره المتكلمون حيث جعلوا السبق فيه لذات السابق لا باعتبار امر عارض ولما فرغ من ابحاث السبق ولواحقه عاد الى ابحاث القدم والحدوث فقال والقدم والحدوث الحقيقيان اي لا الاضافيان لا يعتبر فيهما الزمان اي لا يجب ان يكون كل حادث حادثا في زمان وكل قديم قديما في زمان والا تسلسل لان الزمان اما حادث او قديم اذ لا خلو عنهما لكونهما ايجابا وسلبا فيكون هو ايضا على التقديرين في زمان وهكذا فيلزم التسلسل والغرض منه انه لا يلزم من فرض حدوث الزمان قدمه على ما توهمه جماعة والحدوث الذاتي متحقق قد عرفت ان معنى الحدوث الذاتي على مصطلح المتأخرين هو مسبوقية الوجود بالغير وما فسره به الامام الرازي وغيره من احتياج الشيء في وجوده الى غيره فراجع البراد الحدث باي معنى كان يعتبر في مفهومه المسبوقية فلا يكون نفس الاحتياج المذكور حدوثا بل ما يلزمه من كون الشيء في وجوده مسبوقا بغيره فتحقق الحدوث الذاتي بهذا المعنى مكشوف اذ لا شبهة في حاجة الممكن الموجود الى علة وهذا هو مراد المص والعلام يشرح له بيانه واما الحدوث الذاتي على مصطلح القدماء اعني المسبوقية بالعدم الذاتي فيمكن بيانه اعني بيان سبق العدم الذاتي للممكن على وجوده بنوعين من السبق احدهما السبق بالطبع لان وجود الممكن من الغير يتوقف على عدمه الذاتي اذ لولا عدمه الذاتي لكان واجبا او ممتنعا فلا يمكن ان يوجد بالغير وهذا قيل من انه لو تقدم العدم على الوجود بالطبع لزم انه لا يتحقق العلة التامة البسيطة وهو خلاف مذهبهم كما صرحوا به ان العدم الذاتي كالامكان وسائر الاعتبارات اللازمة له ماخوذة في جانب المع فلا يقدح شيء من ذلك في بساطة العلة و هذا ما وعدناه سابقا وثانيهما التقدم بالماهية الذي قد حققناه انه قسم ثالث من اقسام التقدم بالذات

وهو الذي قد قال الشيخ في بيان ان للمعلول في نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون له الشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له عن غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات هذا كلامه ومقصود الشيخ من التقدم بالذات هيهنا هو التقدم بالمهية لان تقدم ما بالذات على ما بالغير هو هذا التقدم اذ التقدم لما بالذات حاصل وليس بحاصل لما بالغير وليس بحاصل لما بالغير الا وهو حاصل لما بالذات فيحقق هيهنا ملاك التقدم بالمهية فما بالذات متقدم بالماهية على ما بالغير وهو المعلوم ولعل هذا اخفى بيان التقدم بالمهية هو مراد من قال في بيان تقدم ما بالذات على ما بالغير ان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته لكونه مستلزما لارتفاع ذاته يستلزم ارتفاع حال ذاته بحسب الغير فلا يقتضي ارتفاع واما ارتفاع حاله بحسب الغير فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته لا بان التقدم بالعلية او بالطبع لم يرد عليه ما اورده شريف المحققين في شرح المواقف وفي حاشية شرح القديم من انه انما يتم اذا كان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سببا موجبا لارتفاع ذاته كما ان ارتفاع ذاته سبب موجب لارتفاع حاله بحسب الغير وليس كذلك بل بالعكس وان كان الاستلزام حاصلا من الطرفين والعجب من المحشي الدواني حيث توهم ان غرض الشيخ هو بيان تقدم العدم الواقعي المقابل للوجود على الوجود فاورد عليه ان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة انتهى والجواب ان غرض الشيخ بيان تقدم العدم الذاتي على الوجود فاورد عليه ان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا ضرورة الوجود وهو ليس بمستند الى العلة بل المستند اليها هو العدم المقابل للوجود ولا يعتبر تقدمه في الحدوث الذاتي كما عرفت والقدم والحدوث اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار اي ليس شيء من القدم والحدوث صفة عينية موجودة في الخارج خلافا لما يعتبر من المتكلمين اما القدم فعدم تصور ذلك فيه لكونه عدميا لا محة اذ لا معنى له سوى عدم المسبوقية لو فرض كونه موجودا لكان قديما بالزمان ان كان زمانيا اذ لا يجوز خلو ذات القديم الزماني عن صفة القدم فقدمه ايضا يكون قديما وهكذا او حادثا بالذات ان كان ذاتيا لكونه مسبوقا بالعدم الذاتي ضرورة احتياجه الى موصوفه واما الحدوث فلانه لو كان موجودا لكان حادثا لامتناع وجود الصفة قبل موصوفها فحدوثه ايضا حادث فيلزم التسلسل على التقديرين بل هما اعتباران يحصلان في العقل عندما لاحظ عدم تاخر وجود الشيء عن الغير وملاحظة تاخره عنه ولما كان مظنة ان يتوهم انهما وان كانا اعتباريين لكن لا شبهة في كونهما ثابتين لموصوفيهما في نفس الامر فثبوت كل منهما في نفس الامر اما حادث او اما قديم ويلزم التسلسل اجاب بانهما ينقطعان بانقطاع الاعتبار يعني ثبوتهما في نفس الامر انما يتحقق في ضمن ثبوتهما في العقل فكلما اعتبرهما العقل يمكن وصف ثبوتهما من حيث انه ثبوت لهما بالقدم والحدوث لكن اعتبار العقل منقطع لا محة فينقطعان بانقطاعه بخلاف ما اذا كانا موجودين في الخارج فلتدبر وصدق الحقيقية بينهما اي مصدق المنفصلة الحقيقية بين القديم والحادث فيما اذا كان الموضوع هو الموجود كقولنا الموجود اما قديم واما حادث لان الترديد بين القدم والحدوث ترديد بين المسبوقية وسلب المسبوقية فلا يجتمعان ولا يرتفعان بين الذاتي والغيري وكذا يصدق الحقيقية بين الوجوب الذاتي والوجوب الغيري في الموجود اما منع الجمع فلما مر من ان الواجب لذاته لا يكون واجبا بالغير واما منع الخلو فلسا وقد الوجوب الغيري الامكان في الموضوع الموجود لما مر من ان الممكن ما لم يجب

المسئلة الثاني والعشر

... ذكر ههنا لانه ... الموضوع الموجب بخلاف الحقيقة بين المتكلم

المسئلة السابعة والعشرون

في خواص الواجب اعني لوازم وجوب الوجود التي يختص بها في الاصطلاح خواص الواجب ان لم يكن كل منها مختصاً بالواجب فلا يرد ان ما سوى الخاصة الاخيرة اي كون الوجود عين الماهية غير مختصة بالواجب فان نفي التركيب من الاجزاء وعدم كونه جزءا لغيره يتحققان في غيره ايضاً كالنقطة فما هو من خواص الواجب هو امتناع التركيب من الاجزاء وامتناع الكون جزءا من غيره وذلك لا يتحقق في غير الواجب فقد يروى ثلثة يلزم من انتفاء كل منها امكانه الخاصة الاولى امتناع التركيب واليها اشار بقوله وقد يستحيل صدق الذاتي على المركب اي يمتنع كون المركب واجباً بالذات سواء كان مركباً من اجزاء مقدارية كالسرير او لا كالجسم المركب من الهيولى والصورة وذلك لان كل مركب كذلك فهو محتاج في تقومه الى الاجزاء والوجود موقوف على التقوم لان مرتبة التقوم متقدمة على مرتبة الوجود كما مر وكل مركب محتاج الى اجزائه في الوجود وهو يستلزم الامكان وقال المعلم الثاني في فصوص الحكم وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء القوام مقدارياً كان او معنوياً والا لكان كل جزء منه اما واجب الوجود فيتكثر واجب الوجود واما غير واجب الوجود وهو اقدم بالذات من الجملة فيكون الجملة ابعد في الوجود انتهى وقوله او معنوياً يعني به مثل الهيولى والصورة لا الجزء العقلي كالجنس والفصل فان هذا الدليل مختص بامتناع التركيب من الاجزاء الخارجية مع ان منافي وجوب الوجود هو الحاجة في الوجود الخارجي والاجزاء العقلية اجزاء تحليلية عقلية وجودها في العقل فقط والمركب منها من حيث هو مركب منها بسيط في الخارج ليس فيه تركيب بحسب الوجود الخارجي ومن ارتكب بهذا الدليل بيان امتناع التركيب من الاجزاء العقلية فقد ارتكب شططاً بل امتناع التركيب من الاجزاء العقلية ايضاً هو من فروع الخاصة الثالثة اعني كون الواجب غير مركب من ماهية ووجود كما ستبينه انشاء الله تعالى واعلم انه لا حاجة الى بناء هذا الدليل على اثبات التوحيد كما فعله المعلم فانه على تقدير كون الاجزاء واجبات الوجود ايضاً يلزم حاجة المركب منها اليها في الوجود المنافية لوجوب الوجود وعلى تقدير البناء يمكن البناء على الخاصة الثانية ايضاً وهي امتناع كون واجب الوجود جزءا من غيره الخاصة الثانية ان واجب الوجود يمتنع ان يكون جزءا من غيره واليها اشار بقوله ولا يكون الذاتي اي الواجب الوجود بالذات جزءا من غيره اي بحيث يكون المركب منه مركباً حقيقياً له وحدة حقيقية وذلك لان اجزاء المركب الحقيقي يجب ان يكون بعضها محتاجاً الى بعض والا لم يحصل منها وحدة حقيقية بالضرورة وواجب الوجود لا يمكن ان يكون حالاً لاحتياج الحال الى المحل في الوجود كما في العرض او في التشخص الذي المراد به هو الوجود الشخصي كما في الصورة على ان التشخص مساوق للوجود بل عينه كما ستعرفه فلو كان الواجب حالاً لزم امكانه ولا ان يكون محلاً للصورة لان محل الصورة لا يستغني عنها في الوجود بل لو كان محلاً لكان محلاً للعرض والمركب من الموضوع والعرض لا يكون مركباً حقيقياً بل اعتبارياً كالابيض المركب من الجسم والبياض فان قلت وجوب كون المركب من الموضوع والعرض اعتبارياً ممنوع والسند السرير المركب من قطع الخشب والهيئة المخصوصة ودعوى كونه من جهة اعتبار مع كونها كلاماً على السند غير مسموعة لانه بين وايضاً وجوب كون ما هو محل للصورة محتاجاً اليها في الوجود ممنوع بل المعتبر في الصورة احتياج المحل اليها اما في الوجود او في التحصل كما في اجزاء العناصر بالقياس الى الصور المواليدية فانها انما تحتاج اليها في تحصلها تلك الانواع قلنا اما الجواب عن الاول فهو ان المراد بالمركب

تحقق ان يكون لاجزائه جهة واحدة محققة في الخارج كالاجزاء العناصر في المواليد فان الصورة الاتصالية الواحدة هي جهة وحدة اجزاء العناصر التي في الياقوت مثلا لا بحسب الاجتماع والاجتماع فقط كالسطح الخشب في السرير فان جهة وحدتها اعني الهيئة وان كانت محققة في الخارج الا انها ليست هيئة وحدة بل مؤلفة من مجموع هيئات القطع واما عن الثاني فهو ان تحصيل ليس الا فعلية الوجود ومن شان المادة ان تقبل تحصلا بعد تحصل ووجودا بعد وجود فكل تحصل فهو وجود اخر للمادة يحتاج فيه الى الصورة فان حقيقة الياقوتي مثلا وجود اخر لاجزاء العناصر يحتاج هي في هذا الوجود الى الصورة الياقوتية وان لم يمكن في الوجود العنصري محتاجة اليها فليتفطن واما ما قيل من ان كون الحال عرضا والتركيب اعتباريا انما يلزم اذا كان الجزء الحال الحال في الواجب وحده واما اذا كان الواجب مع غيره جزء اماديا حل فيهما الجزء الصوري فلا يلزم ما ذكر كما في العناصر المجتمعة لصور المواليد فدعوى الاحتياج او الانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة فالجواب عنه ان وحدة الحال يستلزم وحدة المحل كما مر فلولا الاحتياج والانفعال بين الاجزاء المادية بحيث تصير واحدة بوجه حقيقي لم يتصور حلول الصورة الواحدة فيهما هذا بتقرير ما قالوا فيه ودفع ما اوردوا عليه والامام الرازي بين في المحصل امتناع كون الواجب جزء من غيره بقوله والا لكان بينه وبين الجزء الاخر من المركب علاقة والواجب لذاته لا علاقة له بالغير واورد عليه المص في نقده ان الواجب له علاقة العلية والمبدئية مع الغير ثم حقق ان المراد بالتركيب ان كان هو الانضمام الى الغير كما في قولنا للموجود باسرها والواجب المطلق الشامل للواجب بالذات وبالغير فهو جائز وان كان المراد ان يكون بينه وبين غيره فعل وانفعال كما في الممتزجات فذلك مح عليه لانه لا ينفعل عن غيره انتهى ح لا حاجة الى نظم تلك المشاق البعيدة بل يكفي ان يق ولا يكون الذات جزء من غيره اي بحيث ينفعل عنه كما في الممتزجات وذلك ظ الخاصة الثالثة ان الوجود الخاص للواجب الوجود الذي به موجودية هو عين ذاته لا امر زايد على ذاته كما في الممكنات واليها اشار بقوله ولا يزيد وجوده عليه فاشار بقوله وجوده الا ان المراد هو الوجود الخاص به في الوجود المطلق المشترك معنى بين جميع الموجودات فانه زايد في الجميع بالضرورة كما مر سابقا وليس المراد بالوجود الخاص مهنا هو الوجود المطلق المضاف لخصوصية المهيات على ما هو مذهب المتكلمين اذ لا فرق بينه وبين المطلق الا بالاضافة الخارجية العارضة له فزيادة المطلق يستلزم زيادته لا محالة بل المراد به ما هو فرد الوجود في نفس الامر والوجود المطلق صادق عليه صدق العرضي كما هو مذهب الحكماء والمشهور في الاستدلال عليه ما تقرره هو انه لو لم يكن الوجود عينا في الواجب بل كان زايدا على ذاته لكان صفة له والا لم يكن موجودا بالضرورة وهي صفة خارجية بمعنى كون الخارج ظرفا لنفسها لا لوجودها فلها مؤثر بالضرورة لان احتياج الصفة الخارجية الى المؤثر ضروري وهو لا يمكن ان يكون ذات الواجب الا لتقدمت عليها بالوجود ضرورة تقدم المحتاج اليه على المحتاج بالوجود فيلزم التسلسل او تقدم الشيء على نفسه فيكون غيرها والمحتاج في الوجود الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب وقد نقض المحقق الشريف هذا الدليل بحيث لم يتوقف على كون الوجود صفة خارجية وهو انه اذا كان وجوده زائدا على ذاته فلا بد ان يتصف به ذاته في نفس الامر والا لم يكن موجودا فيها واتصاف الشيء بالوجود لا بد له من علة بها يصير متصفا بالوجود فتلك العلة اما ذات الشيء او غيرها الى اخر الدليل واعترض عليه شارح

99 قال في المواقف انه اي الوجود نفس ماهية الواجب

الشارح قوله لا يوجب ان يكون هناك اثنينية في الوجود ... العويني

المسألة السابعة والعشرون

القوشجي بان المحوج الى العلة هو الامكان كما سبق فاتصاف شيء بامر اذا كان ممكنا يجوز ان يتصف ويجوز ان لا يتصف ولابد هناك من علة للاتصاف واما اذا كان واجبا فلا يحتاج الى علة فذات الواجب لما وجب اتصافها بالوجود ولم يجز ان لا يتصف لم يحتج الى علة واقول هذا خبط عظيم فان الشيء اذا كان واجبا بالذات لا يحتاج الى علة لا اذا كان واجبا بالغير واتصاف الشيء بامر لا يمكن ان يكون واجبا بالذات اعني بذات الاتصاف بل لو كان كان واجبا بذات الشيء بان يكون ذات الشيء علة لاتصافه بذلك الامر وهو مقصود المستدل بعينه والا ما قررناه اولا اشار الشيخ في الاشارات بقوله قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سبب الصفة من صفاته وان يكون صفة له سبب الصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان تكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود انتهى كلام الاشارات وقال في الشفا الاول لا ماهية له غير الانية وقد عرفت معنى الماهية بما ذا تفارق الانية في ابتداء بيان هذا فنقول ان واجب الوجود لا يصح ان يكون له ماهية يلزمها وجوب الوجود بل نقول من رأس ان الواجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس الواحد وقد يعقل من ذلك ان ماهيته هي مثلا انسان او جوهر اخر من الجواهر وذلك الانسان هو الذي هو واجب الوجود كما انه قد يعقل من الواحد انه ماء او هواء او انسان وهو واحد ففرق اذن بين ماهية يعرض لها الواحد والموجود وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد و موجود فنقول ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة التي فيها تركيب حتى يكون هناك ماهية ما وتكون تلك الماهية واجبة الوجود فيكون لتلك الماهية معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود مثلا ان كانت تلك الماهية انه انسان فيكون انه انسان غير انه واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون قولنا وجوب الوجود هناك حقيقة اولا يكون ومحال ان لا يكون لهذا المعنى حقيقة وهو مبدأ كل حقيقة بل هو مؤكد الحقيقة ومصححها فان كانت له حقيقة وهي غير تلك الحقيقة فان كان ذلك الوجوب من الوجود يلزم ان يتعلق بتلك الماهية ولا يجب دونها فيكون معنى واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود وبالنظر الى ذاته من حيث هو واجب الوجود ليس بواجب الوجود لانه يكون له شيء ما به يجب وهذا محال وان كان انه قد يفارق ذلك الشيء فتلك الماهية ليست البتة بواجب الوجود مطلقا ولا عارضا لها وجوب الوجود مطلقا لانها لا تجب في كل وقت وواجب الوجود مطلقا يجب في كل وقت وليس هكذا حال الوجود اذا اخذ مطلقا غير مقيد بالوجوب العرضي اذا اخذ لاحقا بالماهية فانه لا ضير لو قال قائل ان ذلك الوجود معلول للماهية من هذه الجهة او لشيء اخر وذلك لان الوجود يجوز ان يكون معلولا والوجوب المطلق الذي بالذات لا يكون معلولا فبقي ان يكون الواجب الوجود متحققا من حيث هو واجب الوجود بنفسه واجب الوجود من دون تلك الماهية فتكون تلك الماهية عارضة للواجب الوجود المتحقق القوام بنفسه ان كان يمكن لواجب الوجود المشار اليه بالفعل لذاته متحقق واجب الوجود ان لم تكن تلك الماهية العارضة فاذا ليست تلك الماهية ماهية للشيء المشار اليه بالفعل انه واجب الوجود بل ماهية لشيء اخر لا محالة وقد كانت فرضت ماهية لذلك الشيء لا لشيء اخر هذا خلف فلا ماهية للواجب الوجود غير انه واجب الوجود وهذه هي الانية ونقول ان الانية والوجود عارضان للماهية فلا يخلو اما ان

بلازمها لذاتها او بشرط خارج ويجب ان يكون لذات الماهية فانه الثابت لا يتبع الا موجودا فيلزم ان يكون للماهية وجود قبل وجودها وهو محال فثبت ان كل ما له ماهية غير الانية فهو معلول وذلك لانك قد علمت ان الانية والوجود لا يقوم من الماهية التي هي خارجة عن الانية مقام الامر المقوم فيكون من اللوازم فلا يخلو اما ان يلزم الماهية لانها تلك الماهية واما ان يكون لزومها اياها بسبب شيء ومعنى قولنا اللزوم اتباع الوجود ولن يتبع موجود الا موجودا فان كانت الانية تتبع الماهية وتلزمها لنفسها فتكون الماهية قد تبعت في وجودها وجودا وكل ما يتبع في وجود وجودا فان متبوعه موجود بالذات قبله فتكون الماهية موجودة بذاتها قبل وجودها وهذا خلف فبقي ان يكون الوجود لها عن علة فكل ذي ماهية هو معلول وسائر الاشياء غير واجب الوجود فلها ماهيات تلك الماهيات هي التي بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض الوجود لها من خارج فالاول لا ماهية له وذوات الماهيات يفيض عليها الوجود منه انتهى كلام الشفا والامكان ممكنا متعلق بالجميع ولو لم يستحل شيء من الامور الثلثة المذكورة على الواجب لزم امكانه كما علم مما ذكرنا في بيانها ثم ان هذا الحكم الاخير اعني كون الوجود عينا في الواجب مما نازع فيه المتكلمون والعجب انهم توهموا ان مراد القائلين به انما هو عينية الوجود المطلق فعارضوهم بان الوجود معلوم وحقيقة الواجب غير معلومة والمعلوم غير ما ليس بمعلوم وموجود غير حقيقية وامثال ذلك مما يبتني على كون المراد هو الوجود المطلق فاشار المصنف الى الجواب بقوله والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك اما الوجود الخاص به فلا ومراده من الوجود الخاص ما قد عرفت وقوله وليس هو طبيعة نوعية على ما سلف تجاوز اختلاف جزئياتها في العروض وعدمه جواب عن استدلال الامام على زيادة الوجود في الواجب بان الوجود طبيعة نوعية لكونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل فلا يختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للاخر فلا فرق بين الواجب والممكن في ذلك وذلك لا يندفع بالجواب الاول لادعاء كون الوجود طبيعة نوعية فلا يختلف بالتشكيك وتقرير الجواب انا لا نسلم كونه طبيعة نوعية كما مر ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز صدقه على اشياء مختلفة بالفصول واللوازم فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة متخالفة بالحقيقة يجب للوجود الواجب التجرد وعدم مقارنة الماهية وللممكن بالعكس قال شارح المقاصد العجب ان الامام قد اطلع من كلام الفارابي وابن سينا على ان مرادهم ان حقيقة الواجب وجود محض بمحض الواجبية لا اشتراك فيه اصلا والوجود المشترك العام المعلوم لازم له غير مقوم بما صرح في بعض كتبه ان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك ثم استمر على شبهته التي زعم انها من المتانة بحيث لا يمكن توجيه شك عليها وهي ان الوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض تساوى الواجب والممكن في ذلك وان لم يقتض شيئا منهما كان وجوب الواجب من الغير وجملة الامر انه لم يفرق بين التساوي في المفهوم والتساوي في الحقيقة فذهب الى انه لا بد من احد الامرين اما كون اشتراك الوجود لفظيا او كون الوجودات متساوية في اللوازم ثم قال واما تعجب الامام بان العرض الذي بلغ في الضعف الى حيث لا يستقل بالمفهومية والمحكومية لكونه امرا اضافيا وسواء الكون في الاعيان كيف صار في حق الواجب قائما مستقلا بنفسه غنيا عن السبب لا استقلال الكل مستقلا فاولى بالتعجب حيث صدر مثل هذا الكلام عن مثل هذا الامام انتهى كلام شارح المقاصد قوله

١٠١ قوله جواب عن استدلال الامام آه قال الاستدلال ان الوجود المطلق اما ان يقتضي العروض او يقتضي اللاعروض او لا يقتضي شيئا منهما والثالث باطلان فتعين الاول آه باطل

قوله وهو الكون في الاعيان أقول المراد منه الكون الحصولي لانه من المعقولات الثانية التي يعرض بالمعقولية والذي يكون عين الواجب ...

المسئلة السابعة والعشرون

وتاثير المهية من حيث هي هي في الوجود غير معقول والنقض بالقابل ظاهر البطلان جواب عن اعتراض الامام على الدليل المشهور بالمنع والنقض اما المنع فتقريره انا لا نم انه لو كان المؤثر في الوجود هو ذات الواجب يلزم تقدمها عليه بالوجود بان يكون المؤثر في الوجود هو المهية من حيث هي موجودة لم لا يجوز ان يكون تقدمها عليه لا بالوجود بان يكون المؤثر في الوجود هو المهية من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة واما النقض فتقريره هو انه لو وجب تقدم كل محتاج اليه على المحتاج بالوجود لزم تقدم ذاتيات المهية عليها بالوجود وكذا تقدم المهية على لوازمها بالوجود وكذا تقدم المهية الممكنة القابلة للوجود عليه بالوجود واللوازم باسرها باطلة بالاتفاق وتقرير الجواب اما عن المنع فهو ان وجوب تقدم المؤثر في الوجود بالوجود ضروري غير قابل للمنع فلو كانت المهية مؤثرة في الوجود لا يمكن من حيث هي مؤثرة في الوجود اتصافها من حيث هي هي بالضرورة فقوله غير معقول اشارة الى بطلانه بالضرورة وقوله في الوجود اي في وجود نفسها الذي هو صفة خارجية فح لا شبهة في الضرورة التي ادعاها المص فان كون وجوب تقدم المؤثر في وجود الشيء الخارجي بالوجود ضروري بلا شبهة ولا نزاع لاحد فيها اورد اليه شارح المقاصد من انا لا نم ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدءا لوجود الغير فمدفوع على انه معارض بان التاثير والايجاد متفرع على وجود المؤثر الموجد فان الايجاد فرع الوجود قطعا فلا يعقل تاثير المهية بالوجود ها لا في وجودها ولا في وجود غيرها واذا كان الوجود عين ذات الواجب كان هو موجودا بذاته في حد ذاته ولا يتصور هناك ايجاد اصلا بخلاف ما اذا كان وجوده زايدا على ذاته فان هناك اتصاف لذاته بوجوده فلا بد له من سبب قطعا واما عن النقض بالذاتيات فهو ان الذاتي ليس يحتاج اليه في وجود المهية بل في قوامها ولا يجب تقدم المؤثر في القوام بالوجود بل يكفي تقدمها بالمهية كما عرفت وكذا عن النقض بلوازم المهية فانه لا يجب تقدم المهية على لوازمها بالوجود كما حقق في موضعه لعلك ستعرف ان شاء الله تعالى واشار المص الى الجواب عن هذين النقضين بقوله في الوجود يعني تاثير المهية من حيث هي هي غير معقول في الوجود لا في غيره في تاثير الذاتي والمهية بالقياس الى ذي الذاتي ولازم المهية تاثير في غير الوجود واما النقض بالقابل فان قرر بان المقبول لاجل كونه مقبولا يتوقف على القابل فلو لزم كون الموقوف عليه متقدما بالوجود لزم تقدم القابل للوجود عليه بالوجود فالجواب عنه ان ذلك ليس حاجة في الوجود بل في المقبولية التي هي غير الوجود لا محالة فلا يلزم كون القابل متقدما بالوجود كيف وقابل الشيء مستفيد له والمستفيد للشيء يجب خلوه عنه بخلاف المفيد للشيء فانه لا يجوز خلوه عنه ضرورة فالقابل للوجود يجب خلوه عنه قبل حصول الوجود ومعطي الوجود يجب اتصافه بالوجود قبل اعطائه وذلك ظاهر وان قرر بان المقبول لكونه موجودا يتوقف على وجود القابل فالجواب عنه ان ذلك اي تقدم القابل بالوجود على المقبول في الخارج انما يلزم حيث كان المقبول موجودا خارجيا والقابل قابلا له في الخارج والوجود ليس كذلك لانه ليس صفة موجودة في الخارج بل هو من المحمولات العقلية كما تحقق ولأن القابل من حيث هو قابل يجب ان يكون منفكا عن المقبول فاذا اعتبر كما عرفت ان المهية اذا كانت في الخارج لا تكون منفكة عن الوجود لان

كون المهية هو وجودها بل الوجود الخارجي انما يقبل المهية في العقل لكونها في العقل منفكة عن الوجود الخارجي لامتصفة بها اذ يصفها العقل بالوجود الخارجي وكذا الوجود العقلي بل الوجود المطلق الاعم من الخارجي و العقلي انما يقبل المهية في العقل لكن لا بان تكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي لها بان يكون العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه وبالجملة فقابل الصفة العقلية انما يجب تقدمه عليها في الوجود العقلي لا في الوجود الخارجي بخلاف الفاعل للصفة العقلية لان هذه الصفة وان كانت عقلية بمعنى ان وجودها انما هو في العقل لكنها صفة خارجية بمعنى كون الخارج ظرفا لنفسها وان لم يكن ظرفا لوجودها وقد عرفت الفرق بينهما فلا يجوز ان يتقدم فاعل مثل هذه الصفة لا بتقدمها الا في العقل بالضرورة وهذا معنى كلام المعتمد في شرح الاشارات بان المهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط فلا يرد عليه ما توهمه القوشجي ورده عليه من ان الاتصاف اذا كان امرا عقليا تكون الصفة ايضا امرا عقليا فلو فرضنا المهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة عقلية كما انها قابلة عقلية فاين الفرق انتهى فالفرق حسبما ذكرنا ان قابل الصفة العقلية قابل لوجودها لا لنفسها و فاعلها فاعل لنفسها لا لوجودها هذا

تفريع تنبيهي اعلم ان مقتضى هذا الدليل الذي هو عمدة ادلتهم على كون الوجود عين ذاته تعالى وتمسك به جماعتهم سيما المصنف قدس سره في شرح الاشارات وغيره انما حقيقته تعالى فرد خاص من الوجود قائم بذاته ممتاز عن سائر الوجودات بنفس ذاته ويكون مبدأ للكل فهو ابهه نفس ذاته تعالى وممتاز عن المهيات بكونه وجودا خاصا بلا شيء من المهيات فاته ليس وجودا اصلا الا خاصا ولا معا فليس له تعالى مهية وحقيقة يشاركه بها شيئا من الممكنات فلا يحتاج الى مميز فصلي يميزه عما يشاركه الذاتية مع غيره فحقيقته تعالى هوية بسيطة غير متالفة لا من اجزاء خارجية كما مر في الخاصة الاولى ولا من مهية ووجود كما ثبت في الخاصة الثالثة ولا من اجزاء عقلية لعدم اشتراك ذاته مع غيره فليس له جنس يحتاج الى فصل وايضا الاجزاء العقلية متخالفة في الوجود العقلي ومتحدة في الوجود الخارجي وهو وجود الكل لصحة الحمل فكل مركب من الاجزاء العقلية فوجوده غير مهيته فليتدبر وقد ثبت ان وجود الواجب عين مهيته فلا يكون مركبا من الاجزاء العقلية مطلقا وايضا قد عرفت انه مهية وجوده وقد سبق ان الوجود بسيط غير مركب من الاجزاء مطلقا هذا فان قلت قال الشيخ في الاشارات لو التئم ذات واجب الوجود من شيئين او اشياء يجتمع لوجب بها وكان الواحد منها او كل واحد منها قبل الواجب الوجود ومقوما لواجب الوجود فلا ينقسم في المعنى ولا في الكم وقال المصنف في شرحه يريد نفي التركيب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلي وسيفصل ذلك في الفصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون من اجزاء متقدمة المركب كالعناصر للمركبات وقد يكون من جزء اصيل متقدم المركب كخشبة السرير وجزء اخر لحقه فيحصل المركب مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كالمتصل الى اجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كالجسم الى الهيولى والصورة وقد

يكون

المسألة السابعة والعشرون

يكون يجب المهية كما في النوع له الجنس والفصل وكل واحد من التركيب الانفسام يقتضي ان يكون ذات الشيء المركب او المنقسم انما يجب بما هو جزء له مما ليس هو هو فان الجزء ليس هو بالكل وتقريرها في الكتاب ان ذات واجب الوجود لو التئم من شيئين او اشيا ليس كل واحد منها بواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب من العناصر او كان واجب الوجود ذا مهية اخرى غير الوجود الواجب فتصفت تلك المهية بوجوب الوجود فصارت واجب الوجود كالانسان المتصف بالوحدة الصاير بذلك واحدا كان الواحد من اجزائه يعني المهية المذكورة او كل واحد منها كالشيئين او الاشيا المذكورة قبل واجب الوجود ومقوما له هف فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى الى مهية ووجوب وجود مثلا ولا في الكم الى اجزاء متشابهة انتهى وهذا الكلام صريح في ان الدليل الذي ينفي الاجزاء الخارجية ينفي الاجزاء مطلقا بل يثبت الخاصة الثالثة ايضا فكيف حكمت سابقا بانه مختص بنفي التركيب من الاجزاء الخارجية وجعلت نفي الاجزاء العقلية من فروع الخاصة الثالثة قلت غرض الشيخ من هذا الكلام ان كل مركب من حيث هو مركب فهو في مهيته ممكن ومحتاج في الجملة سواء كان حاجته في الوجود او في التقوم فهذا لا غاية التنزيه في الواجب الوجود وانه لم يكن امتناع الحاجة مطلقا مبرهنا ما لم ينتبه الى الحاجة في الوجود ولذلك لم يكتف بهذا الاجمال وفصل في الفصول الثالثة وفي مقام التفصيل ابطل جميع اقسام التركيب بما ينتهي الى الحاجة في الوجود بخلاف التركيب من الاجزاء العقلية فانه ابطله بما ذكرنا ومما يدل على ما ذكرنا من ان الغرض هيهنا هو نفي الامكان والحاجة في المهية كلام المصنف في الشرح حيث نقل عن الامام انه ان قيل لعل المهية المركبة وان كانت ممكنة للافتقار الى اجزائها لكنها واجبة للاستغنا عن السبب الخارجي وذلك بان يكون اجزائها واجبة اجبنا بان الواجب من اجزاء ذلك المركب يمتنع ان يكون الا واحدا لبرهان التوحيد الباقي يكون معلولا له وذلك الجزء يكون جزء مركب فظهر ان هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها فقال اقول المطلوب هيهنا كون المركب ممكنا في ذاته وهو ليس بمتعلق بمسئلة التوحيد منه

تحصيل انتقادي

علم انه يمكن ان يفهم قولهم مهية الواجب وجوده وانيته على وجهين احدهما ان الواجب الوجود ليس له حقيقة ووجود خاص قائم بها بل المراد من الوجود الخاص به هو حقيقته على طريقة ما يقوله الاشعري في المهيات الممكنة بالقياس الى الوجود مطلقا وحاصله ان ذاته تغني عن الوجود على قياس ما يقولون ان تعينه نفس ذاته وان صفاته عين ذاته وثانيهما ان ليس له مهية وحقيقة وراء وجوده الخاص به بل مهيته وحقيقته عبارة عن وجود خاص قائم بذاته فعلى الاول يكون مناط موجوديته ومصداق حمل موجود عليه انما هو كون ذاته بحيث ينتزع منها الوجود بذاتها فذاته بنفسها بالحقيقة من الوجود المطلق والفرد منه ويكون هذا هو معنى كون وجوده نفس ذاته وعلى الثاني يكون مناط موجوديته ومصداق حمل موجود عليه انما هو كون ذاته فردا خاصا من الوجود قائما بذاته لا بمهية فيكون ذاته وجودا وموجودا باعتبارين ولعل هذا هو المراد مما ورد في احاديث اهل بيت العصمة صلوات الله عليهم اجمعين من انه تعالى شيء لا كالاشيا وذلك كما يقولون في علم المجرد بذاته ان ذاته علم وعالم باعتبارين اما كونه وجودا فظاهر بكونه فردا من الوجود حقيقة واما كونه موجودا فلكونه قائما بذاته ثابتا له الوجود ضرورة ثبوت الشيء لنفسه

اذا كان الشيء قائما بذاته لا بغيره بمعنى كونه غير فاقد لذاته كما قالوا في صورة علم المجرد بذاته ان حقيقة العلم
هو حضور مجرد عند مجرد قائم بالذات وذات المجرد حاضرة عنده اذ هو بمعنى كونها غير غائبة عنه فهو باعتبار انه
مجرد حاضر عند مجرد علم وباعتبار انه مجرد حاضر عنده مجرد قائم فوجوب مغايرة الثابت لما ثبت
له والحاضر لما حضر عنده بالذات ممنوع في وضع اللغة على ان موافقة وضع اللغة غير لازم في الحقائق
العلمية واما اذا كان الوجود قائما لا بذاته بل بمهية فلا يصدق انه ثابت له بل لغيره الذي هو تلك المهية
فلا يكون وجودات المهيات موجودة في الخارج مع كون الخارج ظرفا لا نفس تلك الوجودات فهذا هو مركوز في
الخارج ظرفا لا نفس تلك الوجودات لا لوجوداتها وهذا الوجه الثاني هو مراد الحكماء وهو المطابق
للبرهان اما الاول فلتصريحهم به قال المصنف قدس سره في شرح الاشارات حقيقة الواجب ليست هي
الوجود العام بل هي مجرد وجوده الخاص به المخالف لسائر الوجودات لقيامه بالذات وقال ايضا الوجود
داخل في مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود الخاص
الذي هو المبدأ الاول لجميع الموجودات وان قيل له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم مهيته هي
انيته وقال بهمنيار في التحصيل ليس يجب ان يكون الكون في الاعيان هو كون الشيء لكن يجب بالبرهان
او جبا ان بعض الكون في الاعيان يقترن بشيء ما وبعضه لا يقترن بشيء وذلك لان الكون في الاعيان
الذي لا سبب له لو كان متعلقا بشيء في ذلك الشيء سببا لذلك الكون ويفترض انه لا سبب له وقال ايضا
ان نسبة الجميع اليه كنسبة ضوء الشمس الى ما سواه الذي بسببه يضيء كل شيء وهو مستغن عن غيره لو
كان للضوء قيام بذاته لكنه يغاير الاول بان الضوء يحتاج الى الموضوع والوجود الاول ليس له
موضوع انتهى وناهيك في ذلك كلام الشيخ المنقول من الهيات الشفا من ان الاول لا مهية له غير
الانية وايضا فان الواجب الوجود اذا كان نفس واجب الوجود لا شيئا اخر يكون ذلك الشيء واجب
الوجود كان نفس وجوب الوجود الذي هو تأكد الوجود وذلك ظاهر جدا واما الثاني اعني ان
ذلك هو المطابق للبرهان فلان كل شيء سوى نفس الكون لا يمكن ان ينفك عن الكون سواء كان
منشأ لانتزاع الكون بنفس ذاته او كان بامر زائد على ذاته الا ترى ان كونه بحيث ينتزع منه الكون بنفس
ذاته كون له سواء الكون المنتزع والذي يدل على ما ذكرنا صريحا كلام المصنف في شرح الاشارات
حيث قال كون المهية هو وجودها والمهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان تكون في العقل منفكة
عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل
من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه
انتهى فواجب الوجود اذا لم يكن نفس الكون بل كان ما بنفس ذاته منشأ لانتزاع الكون فهو
لا ينفك في الخارج عن الكون الزائد عليه في العقل بالمعنى المذكور فلا يكون وجوده عين ذاته
بل زائدا على ذاته كما في الممكنات وهو ممتنع بالبراهين المذكورة ولا ينفع في ذلك كونه بنفس ذاته
منشأ لانتزاع الوجود لا بامر زائد فان ذلك ليس معنى عينية الوجود بل هو عينية منشأ
انتزاع الوجود هذا ولاجل الوجه الاول ذهب كل من لم يقل بان للوجود فردا سوى الحصة ومع
ذلك انتمى في هذه المسئلة الى الحكماء فهو في الحقيقة بان عينية الوجود الى عينية منشأ انتزاع الوجود

كما ذكرنا وسيد المدققين يذهب الى هذا المذهب لكن يجعل مناط موجوديته اتحاده هويته مع مفهوم الموجود كما هو رأيه في صدق جميع المشتقات لا كونها منشأ لانتزاع الوجود بنفس ذاتها وان كان الوجود انتزاعيا محضا عنده ايضا فهو يؤول عينية الوجود الى نفي المهية الكلية عن الواجب وكونه نفس الموجود اى هويته متحدة مع مفهوم الموجود من دون ان يكون بحيث يحلله العقل الى مهية والى مفهوم الموجود كما ان المراد من زيادة الوجود في الممكن هو كونه بحيث يحلله العقل الى ماهية والى مفهوم الموجود وبالجملة هو ينكر كون حقيقة الواجب فردا من افراد الوجود ويبالغ في انكار كون الوجود ذا فرد مع ويجعلها فردا للموجود بما هو موجود مجردا عن المهية ويجعل موجوديته بالاتحاد مع مفهوم الموجود المطلق فهو يثبت له تعم ذاتا مقابلة للوجود وينفي عنه المهية المعقولة التي من شانها ان يلاحظها العقل مجردة عن الوجود والعدم وحيث اعترض عليه المحقق الدواني بان مفهوم الموجود لا عم مهية من المهيات اجاب بانه لا خفاء في ان للموجودات مهيات وعوارض وحيث تنوا لمن الوجود نفي المهية ولا جنسها الجاد واثبات لمهية ما يقابل العوارض لا ما يشملها وليس مفهوم الموجود مهية لشيء من الموجودات الخارجية كما نا وذهنية وحيث اعترض عليه بانه ان اراد بالموجود البحت مفهوم الموجود المطلق فهو ظاهر البطلان وان اراد انه فرد من افراد هذا المفهوم فجميع المهيات الموجودة كذلك وح يكون شيئا موجودا اذ الشيء الذي يصدق عليه هذا المفهوم مغاير لهذا المفهوم اجاب بان الكلام في مفهوم الموجود وان الممكن الموجود يفصله العقل الى شيء موجود والى عرض موجود الى غير ذلك فيجد في الممكنات مهية ومفهوم الموجود ايضا والواجب لا يجد فيه هذا التفصيل ولا يجد العقل هناك الا مفهوم الموجود البحت ولا حجر في ان يكون مفهوم الموجود المطلق متحدا معه فبطلان الشق الاول مم ثم ما يجري فيه التفصيل المذكور يمكن للعقل ان يجرده عن الوجود ويأخذ مهيته بذاتها من غير ان ينظر الى علتها فلا تكون من هذه الحيثية موجودة ولا معدومة وكان وقوع كل منهما لعلة ولذلك ذهبوا الى ان كل ذي مهية فهو معلول وما لم يجر فيه التفصيل المذكور وهو الموجود البحت لا يمكن تجريده عن الوجود فهو في ذاته بحيثية الوجود فيكون واجبا بذاته ولا يكون معللا لا بذاته ولا بغيره ثم قال وبالجملة الموجود البحت عبارة عن موجود لا يمكن ان يحصل منه في مدارك من المدارك الا ما هو عرضي بالقياس اليه ولا يمكن ان يحصل منه في العقل ما هو عبارة عن الذات حتى اذا لاحظ العقل ذلك الامر في نفسه يجده بحسب الاعتبار الذهني عاريا عن الوجود فيحكم بان الموجودية لاحقة سببا فهو موجود بلا ذات معقولة الا ان ذاته الموجود والوجود ومن ثمة قال الشيخ في تعليقاته معنى قولنا مهيته انيته انه لا مهية له فكل ما خطر ببالك فهو منزه عن ذلك وقال وكان العلامة يعني المحقق الشارح للاشارات يعني المصنف قدس سره لم يطلع على ما نقلناه من تعليقات الشيخ فحمل ما ذكر في الاشارات من ان مهيته انيته على ما هو ظاهر العبارة وبنى الكلام عليه ولهذا خالف كلامه كلام الشفا في هذا المقام حيث صرح في الشفا بانه لا مهية له وانه تبرأ اى من الاشارات ان له مهية هي الانية انتهى ما قوله وانت خبير بما ذكرنا انفا انه لو كان للمهيات مغايرة للوجود سواء كان من شانها ان تعقل اولا لكانت غير منفكة عن الوجود الذي هو زايد عليها فيكون في ذلك محتاجة الى العلة وهذا معنى كلام الشيخ فيما مر من ان كل ما له مهية سوى الانية فهو معلول اذ ما هم

في خواص الواجب

انه لا اثر في ذلك لكون الماهية من شانها ان يحصل في العقل اولا كيف وهو صريح بان كل ما يمكن ان يحصل منه في مدركه من المدارك فهو عرضي بالنسبة اليه ولا شك انه اذ يحصل من ملك الذات في العقل مفهوم الموجود فيكون مفهوم الموجود عرضيا بالقياس اليها وكل عرضي معلول لا محالة سواء كان معلولا للذات او لغيرها وبالجملة اذا كانت للواجب ذات سوى الوجود فلا امتناع في ان يجردها العقل عن الوجود بجزم ان تلك الذات لا يمكن حصولها في العقل ضرورة ان تجريد الشيء عن الشيء لا يتوقف على حصول شيء منهما في العقل بكنه ذاته فاذا لم يمتنع يلزم كون الواجب معلولا فان قلت اذا كان زيادة شيء على شيء في العقل فقط بمعنى كون الزيادة في العقل هو ان للعقل ان يلاحظ احدهما بكنه مفهومه مجردا عن ملاحظة الاخر فيتوقف ذلك لا محالة على حصول كل منهما بكنهه في العقل قلت كون الزيادة في العقل يتوقف على كون الشيئين بحيث لو فرض حصول احدهما في العقل لامكن انفكاكه عن ملاحظة الاخر لا على حصوله بالفعل ولا على امكان حصوله ايضا فلو كان للواجب ذات سوى الوجود لكانت لا محالة بحيث لو فرض حصولها في العقل لكان الحاصل منها غير الوجود اذ ذلك هو معنى كون الشيء له ذات سوى الوجود وبالجملة الوجود كما انما هو كون الذات وليس بذات واذا فرض كونه قائما بنفسه لا بماهيته وذات غير نفسه يكون ذاتا هي عين الوجود وفردا لمفهوم الوجود وينبغي ان يعلم ان حقيقة الواجب انما يمتنع حصولها في العقل لكونها عين حقيقة الوجود وحقيقة الوجود الخارجي يمتنع حصولها في الذهن والا لانقلب الذهن خارجا وهذا الامتناع ليس مختصا بالواجب بل كل ما هو فرد للوجود الخارجي سواء كان قائما بذاته او بماهية يمتنع ان يحصل في الذهن الا انه لما كان الممكن حقيقة وذات غير وجوده وحقيقة الواجب عين وجوده اختص امتناع حصول الكنه الذي هو الذات والحقيقة في العقل بالواجب دون الممكن فلو كان للواجب ذات سوى الوجود لم يمتنع حصولها في العقل والحاصل ان الموجود الذي لا يمكن ان يحصل منه في العقل ما هو عبارة عن الذات لا يمكن ان يكون غير الوجود لان كل ما هو غير الوجود من شانه ان يحصل في العقل ما هو عبارة عن الذات والماهية المقابلة للوجود بالضرورة واما توهم المخالفة بين كون الواجب لا ماهية له وكون ماهيته انيته مما لا ينبغي ان يقع من المحصلين

تتميم تحصيلي

هذا الذي ذكرنا كان بيان موجودية الواجب الوجود وانه يكون فردا من الوجود قائما بذاته واما موجودية الممكن فمعناها افراد حقيقة الوجود على الماهيات الممكنة قياما حقيقيا عقليا كما هو مذهب الحكماء لا بقيام الحصص الاضافية التي هي افراد اعتبارية حاصلة من اضافة هذا المفهوم الانتزاعي الى ماهية ماهية عليها قياما اعتباريا على ما هو مذهب المتكلمين وذلك لما عرفت من ان الماهية غير منفكة عن الوجود والكون في نفس الامر خارجا كان او ذهنا سواء انتزع منها هذا المفهوم العام اولا وبكون الماهية منشا الانتزاع هذا المفهوم منها وان كان باعتبار انتسابها الى الجاعل وارتباطها به انتسابا وارتباطا صحيحا على ما هو اختيار كثير من محققي المتاخرين المعتنين بالحكمة كان موجودية الواجب عندهم انما هي بكونه منشا الانتزاع هذا المفهوم بنفس ذاته كما مر هذا لك لما عرفت ايضا من ان كون الماهية بتلك الحيثية كون مخصوص هو المراد من الوجود الخاص القائم بالماهية قياما حقيقيا عقليا فلا ضرورة داعية الى نفي كون الوجود ذا فرد حقيقي قائم بالماهية قياما حقيقيا وجعل الوجود منحصرا في هذا المفهوم الذهني الانتزاعي المختص بالحصص

المسئلة التاسعة في العشرة

الاضافية بجعل موجودية المهية بكونها منشا الانتزاع هذا المفهوم لا بقيام ما هو فرد حقيقي له بها وقد عرفت ما عليهم على ذلك وهو ورود الاشكال المذكور سابقا على ظاهر القول بكون الوجود ذا افراد حقيقية وقد اشرنا اليه دفعه عند شرح قول المصنف وبتكثر بتكثر الموضوعات في الفصل ان ورود الاشكال كان من وجوه ثلثة احدها من حيث ان المهية اذا لم تنفك عن الوجود في الخارج كان الوجود صفة خارجية قائمة بالمهية والصفة الخارجية بالمهية يتوقف على وجود المهية قبل الصفة وهو محال في صفة الوجود وثانيها من حيث ان الوجود هو نفس تحقق المهية لا ما به تحقق المهية وح يلزم ان يكون الوجود امرا ينضم الى المهية فتوجد به وهو ايضا كما مر وثالثها من حيث ان الحق عند المحققين هو ان المجعول نفس المهية لا الوجود ولا اتصاف المهية بالوجود كما سيأتي وح يلزم كون الوجود ابضا مجعولا ووجه الدفع عن الوجه الاول ما عرفت وهو ان قيام الصفة الخارجية انما يتوقف على وجود الموصوف اذا كانت الصفة خارجية اي موجودة في الخارج بمعنى كون الخارج ظرفا لوجودها لا اذا كانت خارجية بمعنى كون الخارج ظرفا لنفسها وعن الثاني انه لا نسلم انه يلزم من كون الوجود ذا فرد حقيقي قائم بالمهية قياما حقيقيا ان يكون ما هو فرده امرا ينضم الى المهية بل المهية اذا صدرت عن الجاعل فكانت كذلك كونها هو وجودها الا انه ليس كونها هو مجرد ما ينتزع العقل من المفهوم الذهني المشترك فان ذلك ليس مما لا ينفك عنه المهية في الخارج لكونه فرع الانتزاع بل الكون الذي لا ينفك المهية عنه في الخارج هو كون خاص متحد مع المهية في الخارج وهو المسمى بالانية وهو مختلف لا محالة باختلاف المهيات الا ان تلك الانيات المختلفة مشتركة في هذا المفهوم الانتزاعي اشتراك الحقائق المختلفة في مفهوم عرضي ومعنى كون عروض تلك الانيات للمهيات في العقل ما عرفت ان للعقل ان يعتبر المهية من غير اعتبار تلك الانية وعن الثالث هو ان المراد بكون المجعول هو المهية هو نفي توهم ان تكون المهيات ثابتات في العدم بلا جعل وعرض وجودها بعد عن الجاعل الوجود او اتصاف المهية بالوجود فاذا ارتفع التوهم فلا مضايقة في الذهاب الى جعل الوجود او الاتصاف بعد ان يتفق ان لا مهية قبل الجعل والى هذا يؤول مذهب استادنا الحكيم المحقق الالهي قدس سره في القول بجعل الوجود فانه يصرح بكون الوجود مجعولا بالذات والمهية مجعولة بالعرض على عكس ما يقوله القوم ويطابقه كلام المصنف في شرح الاشارات حيث قال اذا صدر عن المبدأ الاول شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة للاول بالضرورة ومفهوم كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية ما فاذن هيهنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالمهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدأ الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن مهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها انتهى وهذا ليس كثير استبعاد فيه على ما حققنا مذهب القوم من تحقق الافراد الحقيقية للوجود على نحو ما عرفته وانما الاستبعاد فيه على القول بكون الوجود انتزاعيا محضا وفي هذا صرفا ومن تحقيقنا مذهب القوم ظهر ان المذهب المنسوب الى طائفة من المتأخرين كما مر ليس الا مذهب القوم الا ان المتأخرين لم ياخذوه على وجهه فردوه عليهم فليتثبت في جميع ما حققنا

تحقيق عرشي

الاختلاف بين وجود ووجود انما يمكن على وجهين احدهما ان يكون وجود ما بذاته لا بمهية ووجود اخر قائما بمهية وثانيهما ان يكون وجود قائما بمهية ووجود اخر قائما بمهية اخرى فيكون الوجود

مختلفين اختلاف الماهيتين ولا يمكن تحقق الاختلاف في الوجود القائم بذاته لا بماهيته بان يكون الوجودان كل منهما قائما بذاته من دون ماهيته لان المغايرة في الوجود تابع للمغايرة في ذي الوجود وذو الوجود في الوجود القائم بذاته انما هو نفس الوجود والمغايرة اعتبارية محضة كما عرفت فمغايرة ذي الوجودين هيهنا فرع على مغايرة الوجودين فلو كان مغايرة الوجودين تبعا لمغايرة ذي الوجودين لزم الدور وايضا المغايرة بين الشيئين اما بالمادة او بالموضوع او بتمام الماهية او ببعض الماهية اذ المغايرة بالعوارض فرع على المغايرة باحد هذه الوجوه الاربعة فحيث لا ماهية ولا مادة ولا موضوع لا يتصور المغايرة والاختلاف اصلا وهذا معنى قولهم لا ميز ولا اختلاف في صرف الشيء ومحضه فليتحفظ بهذا التحقيق فان بذلك تندفع الشبهة المشهورة المنسوبة الى ابن كمونة كما سيجيء انشاء الله تعالى **اشارة عرفانية** اعلم ان ما نقلنا من بعضهم سابقا في توجيه كلام الصوفية في وحدة الوجود مما يناسب مذهب الحكماء على ما حققنا من تحقق الحقائق المختلفة للوجود فانه اذا كان للوجود حقائق مختلفة متحققة يمكن ان يتفطن بكون تلك الحقائق غير مختلفة بتمام الحقيقة بل بالشدة والضعف فيكون الوجود حقيقة واحدة متفاوتة في الآثار التي هي الماهيات بحسب الشدة والضعف والكمال والنقص ولما كانت الوجودات المتفاوتة قائمة بالماهيات متعينة بتعيناتها لم يلزم ان يكون اختلافها في نفس حقيقة الوجود ليلزم التشكيك في الذاتي بل في تعيناتها التابعة للماهيات المختلفة وهذا في الحقيقة اختلاف في ظهور آثار الوجود قلة وكثرة بل لما كان اختلاف الوجودات كما عرفت تبعا لاختلاف الماهيات فمع قطع النظر عن الماهيات لا اختلاف في حقيقة الوجود من حيث هي اصلا فيكون الفرق بين هذا المذهب وبين مذهب الحكماء انهم يخصون الواجبية بمرتبة واحدة هي تلك الحقيقة بشرط ان لا يتعين بشيء من الماهيات والصوفية يجعلون الواجبية لتلك الحقيقة لا بشرط ان يتعين بشيء من الماهيات فيكون كل حقيقة وجودية واجبة اذا اعتبرت من حيث هي هي مقطوعة النظر عن التعين وممكنة باعتبار اخذها بشرط التعين فيكون الممكنات في الحقيقة هي التعينات والواجب هو الحقيقة المطلقة فلا يلزم تعدد وتكثر فيما هو واجب ولا كون شيء من الممكنات فردا للواجب ولا حاجة الى ان يقال ان تلك الحقيقة غير متعينة في حد ذاتها كالكلي الطبيعي او انها متعينة بتعين لا ينافي شيئا من التعينات كما ارتكبه ابن تركه فيما اشرنا اليه سابقا بل هي متعينة بنفس ذاتها وهذا التعين ينافي جميع التعينات بحيث يمتنع ان يؤثر فيها شيء من التعينات ويقارنها مقارنة تأثر كمقارنة العوارض المشخصة للماهيات وانما المقارنة التي للتعينات معها هي مقارنة تأثر وانفعال منها كمقارنة المعلول للعلة ولا الا ان يقال ان ذلك طور وراء طور العقل الا ان يراد العقول القاصرة الرسمية فيكون اكثر المسائل العقلية كذلك وهذا التوجيه انما هو على مطابقة ظاهر قولهم من ان الوجود مع كونه عين الواجب تعالى قابل للتجزي والانقسام قد انبسط على هياكل الموجودات وظهر فيها فلا يخلو عنه شيء من الاشياء بل هو حقيقتها وعينها وانما امتازت وتعددت بتقيدات وتعينات اعتبارية ويمثل لذلك امثلة لا حاجة الى ذكرها وقد يوجه بحيث لا يلزم القول بالانبساط ومخالطته مع التعينات لعدم امكان عروض الوجود الذي هو الواجب القائم بذاته لشيء من الماهيات والدليل على كون الوجود هو الواجب بان كل مفهوم مغاير لحقيقة الوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها

قطعاً ومالم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يمكن له الحكم بكونه موجوداً في نفس الامر محتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجوداً الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجوداً الى غيره سواء كان ذلك الغير موجداً له او وجوداً له وكل مفهوم مغاير للوجود ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا الوجود الذي هو موجود بذاته ويستغني في كونه موجوداً عن غير ذاته وان كان المتبادر من لفظ الموجود بحسب اللغة ما قام به الوجود فان المتبع هو ما ادى اليه البرهان لا غير ولما وجب كون الواجب جزئياً حقيقياً متعيناً بنفس ذاته قائماً بذاته وجب ان يكون الوجود ايضاً لكونه هو الواجب كذلك فلا يكون الوجود مفهوماً كلياً ليمكن له افراد فهو جزئي حقيقي ليس فيه امكان تعدد ولا انقسام وقائم بذاته منزه عن كونه عارضاً لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق اي المعرى عن التقييد بغيره والانضمام اليه وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهيات الممكنة فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم بذاته وتلك النسبة على وجوه مختلفة وانحاء شتى يتعذر الاطلاع على ماهياتها فالموجود كلي وان كان الوجود جزئياً حقيقياً كذا ذكره المحقق الشريف ملخصاً لما ذكره بعض محققي مشايخهم وانه قال ولا يعلمه الا الراسخون في العلم وتبعه المحقق الدواني في اختيار هذا التوجيه ونسبه الى ذوق المتألهين وهو انما يناسب مذهب المتكلمين النافين لكون الوجود ذا افراد حقيقية كما لا يخفى ولعمري ان هذا التوجيه لا يسمن ولا يغني من جوع فان كون الوجود موجوداً بذاته ومستغنياً في كونه موجوداً عن غير ذاته انما يسلم في الوجود القائم بذاته وهو الذي لا يمكن ان يكون قائماً بماهية من الماهيات ولا شبهة في كونه واجب الوجود فمن اين يلزم انه لا يكون وجود غير ذلك قائماً بالماهيات الممكنة وان يكون كل حقيقة وجودية قائمة بذاتها وما ذكر من وجوب كون الوجود جزئياً حقيقياً انما هو في حقيقة وجودية قائمة بذاتها فمن اين يلزم ان مفهوم الوجود الذي هو الكون في الاعيان ليس بكلي وليس له افراد حقيقية بعضها قائم بذاته وبعضها قائم بالماهيات الممكنة فان بني على ذلك ما بني عليه مذهب المتكلمين من وجوه الاشكالات المذكورة فوجوه الدفع ايضاً قد عرفته مع ان الكلام في هذا البيان المنقول وانه كيف يدل على ذلك المطلوب انما ثبتنا في هذه المسئلة بهذا التطويل الذي لم يكن عنه من محيص لكونها اهم اصول المعرفة واعظم مسائل التوحيد

المسئلة الثامنة والعشرون

في ان الوجود المطلق ليس بصفة عينية بمعنى كونها موجودة في الخارج بل هو صفة عقلية موجودة في العقل فقط وانه موجودة في العقل فقط واليه اشار المص بقوله والوجود اي المطلق من المحمولات العقلية فاشار بقوله من المحمولات الى انه صفة اذ ليس بذات وبقوله العقلية الى نفي كونها عينية كالسواد والبياض وقوله لامتناع استغنائه عن المحل بيان للدعوى الاولى وذلك لان مفهوم الوجود المطلق المشترك فيه مفهوم مصدري ليس من شانه القيام بذاته والاستغناء عن المحل وهو ظاهر جداً وقوله وحصوله فيه بيان للدعوى الثانية اي ولامتناع حصول الوجود في المحل حصولاً خارجياً او في الخارج فانه مذكور الى ما والمآل واحد وذلك لما مر مراراً من لزوم كون الماهية متقدمة بالوجود على الوجود

المسئلة التاسعة والعشرون

في ان الوجود من المعقولات الثانية والغرض هيهنا هو التصريح بهذا الحكم والا

فهو لازم من المسئلة السابقة وكذا الغرض عدّه من المعقولات الثانية فان كون الشيء معقولا ثانيا من احوال الوجود فقال وهو اى الوجود المطلق من المعقولات الثانية وقد عرفت المراد من المعقول الثانى وهو ان يكون الشيء مع كونه من العوارض العقلية مما ليس له ما يحاذى به فى الخارج والوجود كذلك لانه من المحمولات العقلية كما مرّ وليس فى الخارج امر يطابقه والوجود الخاص المتحد مع الماهية فى الخارج فهو وان كان لكونه فردا للوجود المطلق مما يطابقه فى الخارج لكنه ليس باعتبار كونه وجودا موجودا فى الخارج بمعنى كون الخارج ظرفا لوجوده بل المتصف بكونه موجودا فى الخارج بهذا المعنى هو اعتبار كونه ماهية وقد عرفت ان المراد من كون الشيء له ما يطابقه فى الخارج ان يكون ما يطابقه موجودا فى الخارج بالمعنى المذكور هذا فى الوجودات القائمة بالماهيات واما الوجود القائم بذاته فقد عرفت انه وجود باعتبار وموجود باعتبار فهو باعتبار كونه وجودا فرد للوجود المطلق ومطابق له لكنه ليس بهذا الاعتبار موجودا فى الخارج بالمعنى المذكور بل الموجود فى الخارج بهذا المعنى هو ه الاعتبار الاخر اعنى اعتبار كونه قائما بذاته وانهما لا يبعدان يعتبر فيهما يطابقه كونه فردا بالذات للمفهوم بان يكون المفهوم ذاتيا له عرضيا وقد مرّ ان مفهوم الموجود المطلق عرضى لافراده التى هى الوجودات الخاصة فلا اشكال اصلا وكذا اى من المعقولات الثانية العدم وجها تماما اى جهتا الوجوب والعدم بمعنى الوجوب والامكان والامتناع لما مرّ من كونها اعتبارية ليس شيء منها ما يطابقه فى الخارج وكذا الماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية فان كل واحد من المذكورات معدود من المعقولات الثانية والمراد بالماهية كون الشيء ما هو هو لشيء اخر مثل الحيوان الناطق للانسان فكون الحيوان الناطق ماهية للانسان امر يعرض الحيوان الناطق اذا حصل فى العقل وليس له ما يطابقه فى الخارج فان ما فى الخارج هو الحيوان الناطق لا كونه ما هو هو للانسان وكذا الكلية والجزئية انما يعرضان للمفهوم فى العقل بالقياس الى امور اخر باعتبار صدقه عليها وعدمه وليس لهما ما يطابقانه فى الخارج اذ ليس فيه موجود هو كلية او جزئية والفرق بين الكلية والجزئية ان الاتصاف بالكلية ايضا انما هو فى العقل بخلاف الاتصاف بالجزئية فانه ربما جزئى فى الخارج مع كون كلا الوصفين عقليين والسر فى ذلك هو ان مناط الجزئية انما هو المحفوفية بالعوارض المشخصة وهى تكون فى الخارج ومناط الكلية هو التجرد عنها وهو لا يكون الا فى العقل فتدبر وكذا الذاتية والعرضية واخواتها اعنى كون الشيء ذاتيا لشيء اخر او عرضيا له او جنسا له او فصلا له او نوعا له فان جميع ذلك امور عقلية ليس لها ما يطابقها فى الخارج كما لا يخفى وقد مرّ تحقيق المراد من المعقول الثانى سابقا فليرجع الى هناك ان احتيج اليه

المسئلة الثلثون

فى مباحث واحكام متعلقة بالوجود والعدم باعتبار حصولهما فى الذهن واعتبار العقل اياهما فاشار اليها بقوله وللعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض والحكم بالتناقض بين النقيضين موقوف على تصور النقيضين فيتصف العقل بصورتى النقيضين وصورتا النقيضين نقيضان لكون الحاصل فى الذهن حقائق الاشياء على التحقيق فيلزم اجتماع النقيضين ولكنه لا استحالة فيه لكون ذلك بحسب ه الوجود الغير الاصيل والمستحيل انما هو اجتماعهما بحسب الوجود الاصيل كما مرّ من ان اتصاف الذهن

بعض

المسئلة الثلاثون

بصورة الحرارة ليس اتصافه بالحرارة مع كون صورة الحرارة هي حقيقتها وكذلك للعقل ان يتصور على جميع الاشياء حتى على نفسه فيلزم اتصاف العقل بالوجود والعدم معا لكن الوجود اصيل والعدم ظلي فان العدم ايضا يكون اصيلا وظليا ولا استحالة في اجتماع الوجود الاصيل والعدم الظلي كما لا استحالة في اجتماع العدم الاصيل والوجود الظلي وفي تلك العدم كونهما متناقضين وحتى عدم العدم اي رفع المعدوم المطلق فيكون المراد من تصور الرفع هو التصور المطلق المحقق في ضمن التصديق واما ان المراد من العدم هو المعدوم فلانه الذي يلزم من كونه موجودا في العقل اجتماع النقيضين ويحتاج الى الدفع كما ذكرنا لا العدم وايضا هو القسيم للثابت والمختص بكون صحة الحكم عليه من حيث انه متصور بلا تناقض الى العدم اذ لا فرق بين العدم وساير المفهومات في صحة الحكم وفي انه لا يتوهم من الحكم عليه تناقض ليحتاج الى الدفع واما ان المراد هو المعدوم مطلقا فلانه لا شايبة في تصور العقل لعدم المعدوم من وجه لينبه عليه بان يمثل العقل المعدوم المطلق في الذهن فيصير موجودا ذهنيا فان التمثل في العقل هو الوجود الذهني وانما قال ذلك لان الرفع رفع الوجود ويرفعه اي ذلك التمثل في الذهن الذي هو الوجود الذهني بان يفرض ذلك المتمثل غير متصف بهذا التمثل ايضا فيكون ذلك المتمثل ثابتا باعتبار كونه متمثلا في الذهن وغير ثابت باعتبار فرض عدم اتصافه بهذا التمثل ايضا وهذا معنى قوله وهو ثابت باعتبار وقسيم اي للثابت باعتبار وقوله ويصح الحكم عليه اشارة الى الجواب عن الشبهة المشهورة وهي انهم حكموا بان الحكم مطلقا سواء كان ايجابا او سلبا يستدعي تصور المحكوم عليه ويلزم من هذا ان المعدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه لامتناع تصوره والا لم يكن معدوما مطلقا مع ان هذا حكم بالامتناع عليه فموضوع هذه القضية وهو المعدوم المطلق قد حكم عليه بانه لا يمكن الحكم عليه فهو موصوف بصحة الحكم عليه وبنقيضها الذي هو عدم صحة الحكم عليه فيلزم اجتماع النقيضين ويقرر الجواب بانه انما يصح الحكم على المعدوم المطلق في قولهم كل معدوم مطلق يمتنع الحكم عليه من حيث انه متصور ومتمثل في الذهن ولا تناقض لان موضوع هذه القضية ذو جهتين احديهما كونه متمثلا في الذهن وموجودا فيه بالفعل وبهذه الجهة صار محكوما عليه بهذا الحكم والاخرى كونه معدوما مطلقا لا بالفعل بل بالفرض وبهذه الجهة يجري الحكم بامتناع الحكم اليه فلا يلزم اتصافه بالنقيضين من جهة واحدة بل من جهتين ولا استحالة فيه فان الموضوع في الحقيقة اثنان احدهما موجود والاخر مفروض والحاصل ان معنى قولنا المعدوم المطلق يمتنع الحكم عليه ان هذا المتمثل في الذهن لو لم يكن متمثلا فيه لامتنع الحكم عليه فلا اشكال اصلا وفي بعض النسخ بدل هذا القول قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت والا تناقض والمال واحد وقد يجاب بان المحكوم عليه في هذه القضية انما هو مفهوم المعدوم المطلق وهو ليس بمعدوم بل موجود في الذهن وكلي من الكليات وما يمتنع عليه الحكم انما هو افراد هذا المفهوم ويسري الحكم بامتناع الحكم اليها مع كونها غير موجودة اصلا لكونها متحدة مع المفهوم الموجود في الذهن وهذا بناء على كون الحكم في القضايا المحصورة على المفهوم لانه هو الموجود في الذهن حقيقة دون الافراد ولكن يسري منه الحكم اليها على ما هو مذهب القدماء والمحققين كما قيل ويرد على هذا الجواب ان الفرد اذا كان متحدا مع المفهوم الموجود في الذهن كان هو ايضا موجودا فيه بهذا الاعتبار فلم يكن معدوما مطلقا فليتدبر لئلا يتوهم ورود ما على ما قررنا ولهذا اي ولان للعقل ان يتصور على جميع الاشياء يقسم الموجود

قوله والمختص بكون صحة الحكم ١١٢
هذه العبارة
توهم ان العدم
ايضا يكون صحة الحكم عليه
من حيث انه متصور بلا تناقض

لا ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز مع استدعاء ذلك تصوير اللبس بثابت في الذهن
المستلزم لثبوته في الذهن بالضرورة لكن لا يخفى دفعه لما عرفت في بعض النسخ ولهذا انقسم الموجود اي في
الذهن فالمال واحد قوله وهو لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين ولو فرض له هوية لكان حكمها حكم
الثابت جواب دخل مقدر تقريره ان الحكم بالامتياز يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية في العقل
يلزم ان يكون لما ليس بثابت في الذهن هوية فيه وهو محال بالضرورة وتقرير الجواب منع ذلك الارتباط
العقل يحكم بامتياز الهوية عن اللاهوية هوية ولو سلم وفرض ان يكون لما ليس بثابت هوية كان حكم الهوية
حكم الثابت فكما يمكن ان يكون امرها ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار كما مر كذلك يمكن ان يكون له هوية باعتبار
ولا تكون له هوية باعتبار بلا محذور واذا حكم الذهن على الامور الخارجية بمثلها بمعنى اذا كانت
القضية خارجية او حقيقية بان يكون الحكم فيها باتحاد الطرفين في الخارج اما محققا او اعم من ان يكون
محققا او مقدرا فاشترط بكون الطرفين كلاهما موجودين في الخارج كما اما بالذات كما في حمل الذاتيات
مثل الانسان حيوان او بالعرض كما في حمل العرضيات مثل الجسم ابيض ونحو اعمى لا مثل الانسان ممكن
لان الحكم فيه على الموجود الذهني بالموجود الذهني اذ معناه اتحادهما في الذهن وان اتفق ان يكون
للموضوع وجود في الخارج وجب التطابق بين النسبتين النسبة الحكمية والنسبة الخارجية والمراد بكون
النسبة خارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها في صحيح اي في صحيح والا فلا ويكون صحيحه
باعتبار مطابقته لما في نفس الامر اي وان لم يكن الحكم على الامور الخارجية بالامور الخارجية
بان لم يكن الحكم بالاتحاد في الخارج كما مر بل كان الحكم باتحاد الطرفين في الذهن ويكون القضية لا محة
ذهنية والحكم على الامور الذهنية بالامور الذهنية والطرفان موجودان في الذهن وان كان لاحدهما
او لكليهما وجود في الخارج ايضا كما عرفت فلا يجب في صحيحه المطابقة لما في الخارج بل تكون صحته باعتبار
مطابقته لما في نفس الامر ومعناه نفس الشيء في حد ذاته على ان يكون المراد بالامر هو الشيء نفسه فمعنى
كون الشيء موجودا في نفس الامر هو كونه موجودا في حد ذاته والمراد من كونه موجودا في حد
ذاته هو كونه موجودا مع قطع النظر عن فرض الفارض واعتبار المعتبر سواء كان ذلك الوجود في الخارج
او في الذهن فان كون الوجود في الذهن لا يستلزم ان يكون بفرض الفارض فان نفس الامر اعم مطلقا من
الخارج مطلقا ومن الذهن من وجه اذ كل ما في الخارج فهو في نفس الامر من غير عكس وليس كل ما في الذهن
فهو في نفس الامر اذ مما هو في الذهن ما هو بمجرد فرض الفارض كزوجية الخمسة وليس جميع ما هو في
الذهن دون الخارج فهو بمجرد فرض الفارض اذ منه ما ليس بفرض فارض كجنسية الحيوان مثلا وبين الخارج
والذهن عموم من وجه فان ابنية الواجب مثلا لا يمكن ان يحصل في ذهن من الاذهان ولما كان الحكم هو
ايقاع الذهن نسبة بين الشيئين هي اتحادهما في الوجود على ما هو المراد من الحمل كما سبق سواء كان
الوجود خارجيا او ذهنيا فمواضع الحكم حكاية واخبار عن نسبة وانه هي المحكي عنها وهي خارجة
لا محة عن الحكاية سواء كانت خارجية او ذهنية وهذا هو المراد من قولهم ان الصدق مطلقا هو مطابقة
النسبة الذهنية النسبة الخارجية والا فالنسبة مطلقا ليست الا ذهنية فهذه النسبة الخارجية بهذا المعنى
منقسمة الى النسبة الخارجية والنسبة الذهنية والمراد بالخارج ههنا هو خارج الذهن والنسبة الخارجية

المسئلة الحادية والثلثون

بهذا المعنى هي المقابلة للنسبة النفس الامرية في كلام المص وهي بالمعنى الاول هي نفس النسبة النفس الامرية التي هي اعم من النسبة الخارجية بالمعنى الثاني مطلقا ومن النسبة الذهنية من وجه فتمّ حق التامل حتى يظهر لك كيفية التفصّي عن الاشكال الذي يورد ههنا في مطابقة النسبة الذهنية للنسبة النفس الامرية المتحققة في ضمن النسبة الذهنية لوجوب كون المطابق غير المطابق وقد مرّ سابقا وتوضيحه ان النسبة الذهنية التي هي الحكم بمعنى الايقاع وفرض الفارض بالفعل مغايرة لنفسها من حيث هي بحيث لو لم يوقعها ويفرضها بالفعل لكانت من شانها ذلك كما في زوجية الاربعة ومناطها كون الاربعة في حد ذاتها بحيث لو اعتبرها معتبر لحكم بزوجيتها بخلاف زوجية الخمسة فان الخمسة ليست بهذه المثابة في حد ذاتها بل معقولية تقرر المهية سابقة على تقررها الوجودي مطلقا كما مرّ فاذا ادركنا الاربعة زوجا مسبوقة على كون الاربعة زوجا في حد ذاتها الا ترى انه يصح ان تقول انما حكمت بكون الاربعة زوجا لان الاربعة في حد ذاتها زوج وليس حال الزوجية بالقياس الى الخمسة كذلك هذا واما ما يقال من ان نفس الامر هو العقل الفعال فكل حكم مطابق لما فيه فهو صادق وكل ما ليس كذلك فهو كاذب فقال المحقق الشريف فيه ان هذه العبارة لا دلالة لها على هذا المعنى الاصلي وغير بعيد هو ان يجعل الامر ههنا في مقابلة الخلق ويراد به عالم المجردات فانهم يتعدّون وصف الاحكام الثابتة في العقل الفعال بالصدق والمطابقة لنفس الامر وقد يعترض عليهم بان ما ذكروه من ارتسام صور المعقولات في جوهر مجرد هو خزانة للنفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين حالتي الذهول والنسيان جار في الاحكام الكاذبة فيجب ارتسامها فيه ايضا وح فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا في نفس الامر لكانت تلك الكواذب صادقة في نفس الامر انتهى واجاب المحقق الدواني عن الاعتراض الاول بان المطابقة لا تستدعي المغايرة بالذات والاعتبارية متحققة كما مر وايضا المفهوم من كلام ارسطاطاليس في اثولوجيا ان علم المبادي اجل من ان يوصف بالصدق وانما هو الحق بمعنى انه الواقع لا المطابق للواقع وعن الثاني بان المطابق لما ارتسم فيه من حيث تصديقه به صادق وتلك الكواذب وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ لكن يجوز ان لا يكون مصدقا بها فان الحافظ لا يلزم ان يكون مذعنا بما يحفظ ويجوز ان يكون العقل الفعال شانه مع الصوادق الحفظ والتصديق ومع الكواذب الحفظ فقط فيكون عالما به من حيث التصور لا من حيث التصديق وقيل عليه انه ح يكون العقل الفعال خزانة لمتعلق التصديق لا لنفس التصديق فلم يحفظ التصديق بالكواذب ولا يظهر الفرق بين الغفلة والنسيان فيه فالاظهر ان يختار ان العقل الفعال خزانة العلوم واللازم ح من كونه خزانة للتصديق بالكواذب ارتسام صور التصديق بالكواذب فيه لا ارتسام نفس التصديق بها فلا يلزم كونه مصدقا بالكواذب متصفا بالتصديق بها لان مدار الاتصاف على حصول الصفة للموصوف بنفسها لا بصورتها هذا اذا عرفت هذا فمعنى قوله لا مكان تصور الكواذب هو انه انما يجب في صحة النسبة الذهنية التي هي الحكم بالاتحاد للوجود الذهني المطابقة لما في نفس الامر لانه لو لم يجب لكان كل نسبة ذهنية صحيحة صادقة والتالي باطل لان ههنا نسبة متصورة كاذبة لا محة كما في قولك الخمسة زوج وهي نفس النسبة التي هي مجرد الحكاية وهي بمجرد فرض الفارض وليست هنا لك نسبة تحكي عنها مطابقة لها لا في الخارج ولا في الذهن فالمراد من التصور هو المطلق المتحقق في ضمن الحكم

المسئلة الحادية والثلثون فيما

يتعلق

فيما يتعلق بالحمل

١١٥

يتعلق بالحمل ولنمهد لذلك قال ثم الوجود والعدم قد يحملان وقد يربط بهما المحمول والانقسام لذلك في اول مبحث
المواد الثلاث ثم قال في الحمل اي الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين من وجه اي ذاتا او وجودا وتغايرهما من وجه
آخر اي مفهوما فمعنى الحمل المفيد هو ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا اما وجوب الاتحاد من وجه فلان معنى الحمل ذلك
واما ان ذلك الوجه هو الوجود والذات دون المفهوم فلاستحالة اتحاد المفهوم مع تعدد الذات والوجود واما
وجوب المغايرة من وجه آخر هو المفهوم فلانه لولا ذلك لم يكن الحمل مفيدا بل كان حملا للشيء على نفسه في قولنا زيد
زيد فتعريف الحمل بما قيل الحمل هو الحكم باتحاد المتغايرين بمعنى سواء كان بحسب المفهوم او بحسب الاعتبار وقد
قيل ان الحمل هو الاتحاد فهو يقتضي اثنينيتهما ووحدة ما اذ لو كان الوحدة الصرفة لم يتحقق الحمل او الكثرة
الصرفة لم يصدق وكما ان الوحدة على جهات شتى كالنوعية والجنسية وغير ذلك فكذلك الحمل الا ان
اشهر افراده هو الحكم بالاتحاد في الوجود ولذلك قد يخص البحث به وقد يفسر الحمل بالاتحاد في الوجود
ثم الاتحاد في الوجود اعم من ان يكون كلاهما موجودين بالحقيقة كما في حمل الذاتيات على الموجودات
او يكون الموجود بالحقيقة احدهما والآخر موجودا بالعرض كما في حمل العرضيات عليها وجهة الاتحاد قد تكون
احدهما وقد تكون ثالثا يعني ان ما به الاتحاد وهو الذات اعني ما صدق عليه المفهومان قد يكون عين احدهما
اي يكون احد المفهومين تمام حقيقة ما صدق عليه سواء كان موضوعا كقولنا الانسان كاتب او محمولا
كقولنا الكاتب انسان وقد يكون ثالثا اي لا يكون احد المفهومين بل مفهوم ثالث تمام حقيقة ما
صدق عليه كقولنا الكاتب ضاحك فان شيئا من مفهومي الكاتب والضاحك ليس بتمام حقيقة ما
صدق عليه اعني زيدا مثلا بل انما تمام حقيقته مفهوم الانسان والتغاير لا يستدعي قيام احدهما
بالآخر ولا اعتبار عدم القائم في القيام لو استدعاه جواب شك يورد على الحمل الايجابي مع تقريره ان
الحمل صح والا وجب التغاير ليفيد فاذا وجب وجب ان يكون احدهما قائما بالآخر اذ مع التغاير لولاه لم
يكن بينهما مناسبة بل كان كل منهما اجنبيا عن الآخر كما بين السواد والرومي بخلاف البياض والرومي فلولا
القيام لم يكن حمل احدهما عليه اولى من حمل الآخر عليه واذا وجب قيام احدهما بالآخر يجب ان لا يتصف به في
نفسه والا اجتمع المثلان فيلزم ان يكون الشيء بما ليس متصفا به وهو جمع للنقيضين فان قيل بان امتناع
الحمل يشمل على الحمل الاولي فيلزم ابطال الشيء بنفسه اجيب بان له ان يقول اما ان يكون الحمل صحيحا او لا و
الثاني نفس المطلوب فلا احتياج له الى بيان وعلى الاول يتم البيان ويلزم بطلان الحمل وما يلزم بطلانه على
تقدير صحته فهو باطل قطعا ولا يرد عليه انه يلزم صحة بطلان ما ادعاه وهو كون الحمل صحيحا لان غرضه ابطال
الحمل الايجابي فعلى ما يحرره دعواه يسلب الصحة عن الحمل على ان له ان يقول مقدماته الزامية لكم فيلزمكم الاعتراف
بفساد الحمل وتقرير الجواب منع استدعاء الحمل القيام مطلقا لصحة قولنا كل انسان ناطق مع عدم تصور القيام
بين الكل والجزء والاجنبية انما تلزم لو لم يكن مع عدم القيام اتحاد بالذات ولو سلم فلا نسلم استدعاء اعتبار عدم
ما هو قائم في قيامه بالآخر بل الذي يستدعيه لئلا يلزم اجتماع المثلين هو عدم اعتبار القائم وهو اعم من اعتبار
عدمه لئلا يلزم اجتماع النقيضين واثبات الوجود للمهية لا يستدعي وجودها قبل وجودها جواب شك يورد
على حمل الوجود على المهية ايجابا تقريره ان ثبات الوجود للمهية يقتضي ثبوت الوجود لها ليصح الحمل ولا يكون ثابتا
للمهية المعدومة لاجتماع النقيضين فيكون ثابتا للمهية الموجودة فيلزم وجودها قبل وجودها والجوابات

المسئلة الحادية والثلثون فيما يتعلق بالجعل

الوجود لا يثبت للمهية المعدومة ولا للمهية الموجودة بل للمهية من حيث هي هي وقد مر بيان ذلك فلا يلزم اجتماع النقيضين ولا وجود المهية قبل وجودها فان قيل ثبوت الشيء للشيء اذا كان فرع ثبوت المثبت له يلزم من ثبوت الوجود للمهية وجود المهية قبل ثبوت الوجود لها فيلزم وجودها قبل وجودها لا محالة غاية ما في الباب انه اذا كان المثبت له هو المهية من حيث هي وكان الوجود جزء موجود في الخارج لا يلزم اشكال في اثبات الوجود الخارجي للمهية لكون الوجود السابق ذهنيا والمسبوق خارجيا لكن الاشكال في اثبات الوجود الذهني بل المطلق باق بحاله فيلزم كون المهية موجودة بالوجود الذهني قبل ان تكون موجودة بالوجود الذهني وكذا موجودة بالوجود المطلق قبل ان تكون موجودة بالوجود المطلق ولا يخفى استحالته ومع قطع النظر عن استحالته كيف يصح قولنا اثبات الوجود للمهية لا يستدعى وجودها قبل وجودها قلنا نعم هذه شبهة قد انكر المحقق الدواني لاجلها قاعدة الفرعية التي قد تلقتها الجمهور بالقبول وادعوا كونها ضرورية جدا كما مر مرارا وذهب الى ان ثبوت الشيء للشيء لا يجب تاخره عن ثبوته في نفسه ان استلزم ثبوته في نفسه وكان عين ثبوته في نفسه وجعل كلام المصنف ههنا اشارة اليه واستشهد بكلام الشيخ في التعليقات من قوله وجود الاعراض في انفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفا لها لحاجتها الى الوجود حتى تكون موجودة واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه هو نفس وجود موضوعه وجود غيره من الاعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الغير وقوله اذا سئل هل الوجود موجود او ليس بموجود فالجواب انه موجود بمعنى ان حقيقته انه موجود فان الوجود هو الموجودية فالوجود الذي للجسم موجودية الجسم لا كحال البياض والجسم في كونه ابيض لان الابيض لا يكفي فيه البياض والجسم هذه كلمات الشيخ قال ويتلخص منها ان نسبة الوجود الى المهية ليست كنسبة ساير الاعراض فان تلك الاعراض تصير موجودة بذاتها الذي هو عين وجودها والمهية تصير بنسبة الوجود اليها موجودة بل هي عين وجودها فلا جرم لا يتاخر عن وجود المهية انتهى وانا اقول ما يتلخص من كلمات الشيخ حق وصدق ولكن لا يقتضي ذلك نكار قاعدة الفرعية والفرار منها الى الاستلزام كما زعمه ولا استثناء الوجود عن تلك الكلية كما زعمه غيره وذلك لان مقتضى تلك القاعدة الكلية هو ان ثبوت شيء لشيء يتاخر عن وجود المثبت له وصريح كلام الشيخ هو ان ثبوت شيء لشيء بل هو نفس ثبوت شيء وهذا هو الجواب من الشبهة المذكورة وهو المراد من كلام المصنف فان قلت اذا لم يكن ثبوت الوجود للمهية مستدعيا لكون المهية موجودة قبله فلم لا يجوز ان يكون اتصاف المهية بالوجود الخارجي في الخارج ولم حكموا بكونه في العقل قلت قد مر مرارا ان المراد من نفي كون الاتصاف بالوجود في الخارج هو نفي كون الوجود موجودا في الخارج قائما بالمهية بان يكون الخارج ظرفا لوجود الوجود على ما هو شان ساير الاعراض لا نفي كون الاتصاف بالوجود في الخارج بان يكون الخارج ظرفا لنفس الوجود كيف وقد نقلنا سابقا من كلام المصنف في شرح الاشارات ان المهية لا ينفك عن الوجود لا في الخارج ولا في الذهن وان الحكم بكون الاتصاف بالوجود في العقل انما هو لان للعقل ان يعتبر المهية دون الوجود ويميز بينهما ويجعل احدهما موصوفا والاخر صفة لا لكون الاتصاف بالوجود مقتضيا للوجود السابق وسلبه عنها لا يقتضي تميزها بل نفيها

لا اثبات



المسئلة الثانية والثلثون في انقسام الوجود الى ما بالذات وما بالعرض

لا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط جواب شك يورد على حمل الوجود على المهية سلبا اعني سلبه عنها وهو مقتضى حمل العدم عليها تقريره ان سلب الوجود عن المهية يقتضي تميزها عن غيرها من المهيات لتتعين له من بينها وهو يقتضي وجودها فحصول الوجود للمهية شرط لسلبه عنها وهو جمع للنقيضين وتقرير الجواب ان لا نم ان سلب الوجود عن المهية يقتضي تميزها ان اريد تميزها في الخارج بل انما يقتضي نفيها اي انتفائها في الخارج لانه يقتضي اثبات انتفائها في الخارج بمعنى ان يكون في الخارج امر ثابت هو الانتفاء فيلزم من ذلك ثبوتها في الخارج ونسلم ان اريد تميزها في الذهن فانه لازم البتة لكنه ليس بشرط لسلب الوجود عن المهية اعني للاوقوعها وانتفائها بل هو شرط للحكم بالانتفاء من غير محذور اما اذا كان المسلوب هو الوجود الخارجي فظ واما اذا كان المطلق والذهني فلان اللازم من كون الوجود الذهني شرطا للحكم ح ان يكون هذا الحكم مشروطا بتصور المهية وكونها موجودة في الذهن لا ان يكون انتفائها ذهنا او مطلقا مشروطا بذلك هذا وانما ان الحكم بكون المهية منفية ومعدومة مط او في الذهن هل يمكن ان يكون مطابقا للواقع وصادقا في نفس الامر ام لا فقال المحقق الشريف ان كان ادراك المفهومات في القوى العالية وجود اذهنيا لها فلا الآن يراد التقييد بالقوى البشرية والا فانه لم يكن تصور الشيء بوجه ما وجوده في الذهن بل تصوره يكنهه امكن صدق ذلك الحكم بلا ريبة وان كان جميع تصور الشيء وجوده في الذهن احتيج في تصحيح ذلك الحكم الى تقييده بزمان ما يتقدم عليه او لاحق به او ببعض الاذهان والحمل والوضع من المعقولات الثانية فانا اذا قلنا الجسم اسود فليس هناك في الخارج امر قائم بالسواد هو الوضع بل ان هاهنا امران يعتبرهما العقل كما في ساير المعقولات الثانية على ما عرفت يقال ان اشتقاقا اي بين المحمول والموضوع على افرادهما بالتشكيك فان حمل الصفة والاعم على الموصوف والاخص اولى من العكس والوضع بالعكس ولما كانت الموصوفيتها سبب الموضوعية فان الصفة والموصوف في الحقيقة محمول وموضوع اورد حكمها عقيب حكم الحمل والوضع فقال وليست الموصوفية ثبوتية والا تسلسلت لكونها من الامور المتكررة فلو كانت موجودة في الخارج لزم ان يتصف بها امر في الخارج لاستدعائها المحل لامحة فيحصل موصوفية اخرى في الخارج وهكذا الى غير النهاية فهي ايضا من المعقولات الثانية كالحمل والوضع ولعلها انما احتاجت الى البيان بخلافهما لكونها من الاوصاف التي يكون الخارج ظرفا لا نفسها فتشتبه بالموجودات الخارجية بخلافهما فتدبر

المسئلة الثانية والثلثون في انقسام الموجود الى ما بالذات والى ما بالعرض

كما قال ثم الموجود الحاصل بالذات قد يكون موجودا بالذات وهو ما يكون الوجود المنسوب اليه وجودا له كالاشخاص الموجودة العينية مثل زيد وهذا الفرس وكطبايع الكليات الذاتية والعرضية الثبوتية عند من يقول بوجود الطبايع في الخارج كما هو الحق مثل الانسان والحيوان والضاحك والابيض وقد يكون موجودا بالعرض وهو ما لا يكون الوجود المنسوب اليه وجودا له بل لامر اخر يصدق هو عليه بوجه ما كالانسان الصادق على الفرس والاعمى الصادق على زيد بل جميع العرضيات الصادقة على معروضاتها وكجميع المفهومات الكلية عند من لا يقول بوجود الطبايع في الخارج وهذان القسمان موجودان حقيقيا ن لكون الوجود لهما حقيقة وان كان باعتبار ما صدق عليه في الثاني اذ الصادق وما صدق عليه متحدان بوجه واما الموجود في الكتابة والعبارة فمجازي فانه وان يقال لمسمى زيد الموجود في الخارج الجاري لفظه على اللسان والمنقوش صورة لفظه

المسئلة الثالثة والثلثون

الدالة على اللوح ... الذهنية الدالة عليه فيصح الاطلاق لنفس الاعلاقة الدلالة فظهر الفرق بينهما وبين ما يسماه موجودا بالعرض

المسئلة الثالثة والثلثون

في ان المعدوم هل يعاد ام لا اختلفوا فيه فذهب اكثر المتكلمين الى جوازه لزعمهم انه مما يتوقف القول بحشر الاجساد عليه و ذهب الحكماء وجماعة من المتكلمين الى امتناعه مع القول بصحة الحشر الجسماني لعدم قولهم بانعدام الاجساد بالكلية بل اما ببقاء صورها وبقاء موادها مع تجرد النفوس الناطقة فبقائها واما بتفرق اجزائها و خروجها عن الانتفاع ويؤولون بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى ويؤيده قصة ابرهيم على نبينا وآله و عليه السلام كما يأتي تفاصيل ذلك في بحث المعاد انتهى ثم واختاره المصنف وقال والمعدوم لا يعاد ثم اختلفوا فادعى بعضهم الضرورة فيه واستحسنه الامام فقال في المباحث المشرقية ونعم ما قال الشيخ من ان كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع وقد يقال ان اعادة المعدوم نظير الطفرة في المكان فكانها طفرة في الزمان وكما ان حصول جسم في مكان بعد حصوله في مكان اخر من غير حصوله في امكنة ما بينهما محال بالبديهة كذلك حصول الشيء في زمان بعد حصوله في زمان سابق عليه من غير ان يحصل في الزمان الذي بين الزمانين محال بالبديهة واحتج اخرون بوجوه اشار المصنف الى الاول بقوله لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود وتقريره ان معنى الاعادة هو ان يكون الشيء موجودا في زمان ثم عدم في زمان ثان ثم وجد في زمان ثالث ولا شك في انه اذا عدم كان قد بطل ذاته فلا يكون ذاته ثابتة بناء على ما مر من مساوقة الوجود للثبوت فلو كانت ذاته ثابتة في الزمان الثاني لامكن لا محالة ان يحكم على الموجود في الزمان الثالث انه هو الموجود في الزمان الاول وقد اعيد كما في الصفات التي لا يلزم من انعدامها عن الذات الموصوفة بها انعدام ذات الموصوف وبطلانها مثل الجسم اذا كان ابيض في زمان ثم زال عنه البياض في زمان ثان ثم اعيد عليه البياض في زمان ثالث فانه لا شبهة في صحة الحكم على الابيض في الزمان الثالث بانه هو الابيض في الزمان الاول وعلى الابيض في الزمان الاول انه هو الذي عاد ابيض في الزمان الثالث واما اذا لم يكن الذات ثابتة كما في صورة زوال الوجود فان نسبة الوجود الى الماهية ليست كنسبة العوارض التي يجوز تبدلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات لم يمكن الحكم على الموجود الثالث انه هو الموجود الاول وعلى الموجود الاول انه هو الذي اعيد في الزمان الثالث وذلك لعدم استمرار الذات فلا يكون الموضوع واحدا الا ترى انه لو فرض انه موجود مثلا نعلم يكن نسبة المفروض انه معاد الى الموجود في الزمان الاول الا من نسبة المفروض انه موجود مثلا نعال اليه اعتبر ذلك بنقش حرف كتب في اللوح ثم محي ثم كتب في ذلك الموضع ذلك الحرف بعينه وبنقش اخر كتب في ذلك الموضع ابتداء من دون ان كتب فيه اولا ثم محي فمعنى كلام المصنف انه يمتنع الاشارة الى المعدوم الذي قد بطل ذاته فلا تكون ثابتة ليحكم عليه انه هو الذي اعيد فلا يصح ذلك الحكم عليه ولا يصدق لعدم وحدة الموضوع فان قلنا المعدوم وان بطل ذاته في الخارج لكنها ثابتة في الذهن فيصح الحكم عليها قلنا الموجود في الذهن ليس هو الموجود في الخارج بعينه بل مثله كما مر وليس معناه انه يمتنع الحكم عليه لاستحالة الحكم بصحة العود وجود المحكوم عليه كما حمل عليه الشارحون بل بناء المتاخرين في تقرير هذا الدليل فاعترضوا عليه باستحالة الحكم مطلقا سواء كان بصحة العود او لسلبها بل بصحة الوجود والحدوث مطلقا ذلك فيلزم ان لا يصح الحكم عليه بامتناع العود ايضا ولا

على معدّم بصحّة الايجاد منها الى غير ذلك من الاعتراضات وكيف يتصوّر من عاقل مثل هذا الاستدلال وما ذكرنا هو المطابق لكلام الشيخ حيث قال في التعليقات اذا وجد الشيء موقتا ثم لم يعدم واستمر وجوده في وقت اخر وعلم ذلك او شوهد علم ان الموجود واحد امّا اذا عدم فليكن الموجود السابق او ليكن المعاد الذي حدث ب وليكن المحدث الجديد ج وليكن ب كج في الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك ولا يخالفه الا بالعدد فلا يتميز ب عن ج في استحقاق ان يكون ايّهما اولى بالهوية فان نظرنا الى امرين متشابهين من كل وجه الا في النسبة التي تنظر هل يمكن ان تختلف فيهما او لا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا فليس ان تجعل لاحدهما اولى من ان تجعل للاخر فان قيل انما هو ولحاب دون ج لانه كان لب وجود فهو نفس هذه النسبة واخذ المطلوب في بيان نفسه بل يقول الخصم انما كان لي ذلك اذا صحّ مذهب من يقول ان الشيء يوجد فيفقد من حيث هو موجود ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتا ولم يفقد من حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود امكن ان يقع بالاعادة الآن بطلان من وجوه اخر فاذا لم يسلم ذلك ولم يجعل للمعدوم في حال العدم ذات ثابتة لم يمكن احد الحادثين مستحقا لان يكون قد كان له او هو الموجود السابق دون الحادث الاخر بل امّا ان يكون كل واحد منهما معادا او لا يكون واحد منهما معادا واذا كان المحمولان الاثنان يوجبان كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الاخر فان استمر موجودا احدا وذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجودا او ذاتا شيئا واحدا وبحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين فاذا فقد استمراره في نفسه ذاتا واحدة بقي له الاثنينية الصرفة لا غير وقال في الشفا بعد ما اثبت ان المعدوم ليس بشيء وثابت وانه لا اشارة اليه ولا يخبر عنه بهذه العبارة ومن تفهمنا هذه الاشيا يتضح لك بطلان قول من يقول ان المعدوم يعاد لانه اول شيء يخبر عنه بالوجود وذلك ان المعدوم اذا اعيد يجب ان يكون بينه وبين ما هو مثله لو وجد بدله فرق فان كان مثله انما ليس هو لانه ليس الذي كان عدم وفي حال العدم كان هذا غير ذلك فقد صار المعدوم موجودا على النحو الذي اومانا اليه فيما سلف انتهى كلامه واشار الى الوجه الثاني بقوله ولو اعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه اذ المفروض ان الموجود في الزمان الاول والثالث شيء واحد بعينه وقد انعدم ذلك الشيء وبطل ذاته في الزمان الثاني وهو متخلل بين الزمان الاول والثالث فيتخلل العدم الذي فيه بين الموجودين منها الذين هما واحد بعينه كما هو المفروض وهو اعني تخلل العدم بين الشيء ونفسه بديهي البطلان كيف وهو بعينه تقدم الشيء على نفسه بالزمان وهو افحش من تقدم الشيء على نفسه بالذات الذي لا شبهة في بداهة بطلانه فان قيل لا نم لزوم تخلل العدم بين الشيء ونفسه بل اللازم هو تخلل العدم بين وجودي شيء واحد بعينه في وقتين وبطلانه مم قلنا لما كان طريان العدم مستلزما لبطلان الذات وعدم كونها ثابتة لزم من تخلله بين الوجودين تخلله بين الموجودين بالضرورة كيف واختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات لكون الوجود اما عين التشخص او ملازما له فلا يتصور تعدد الوجود مع وحدة الذات المتشخصة واعلم ان صاحب المواقف جعل هذا الوجه بيانا لدعوى الضرورة حيث قال والخصم يدعي الضرورة تارة و يلتجي الى الاستدلال اخرى اما الضرورة فقالوا لو تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال بالضرورة فيكون الوجود بعد العدم غير الوجود قبله فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه واورد عليه شارح المقاصد انه مخالف لكلام القوم والتحقيق فان ضرورية مقدمة الدليل لا توجب ضرورية المدعى هذا واشار الى الوجه الثالث

المسئلة الثالثة والثلاثون

بقوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ لو اعيد المعدوم لم يبق فرق بين المعاد وبين الموجود الاول الذي هو قبل الانعدام لكون الزمان من المشخصات كما سيجيء فيلزم اعادته فتقدير الكلام لو اعيد المعدوم لاعيد زمانه ولو اعيد زمانه لم يبق فرق بينهما اي بين المعاد من حيث هو معاد وبين المبتدأ من حيث هو مبتدأ اذ الفرق انما كان بكون المبتدأ في الزمان الاول والمعاد في الزمان الثالث فاذا اعيد الزمان الاول ايضا مع وصفه ولبيته لكونه من عوارضه الذاتية كان المعاد ايضا في الزمان الاول بل المبتدأ ايضا في الزمان الثالث فيكون من حيث هو مبتدأ معادا ومن حيث هو معاد مبتدأ وهذا جمع بين المتقابلين ايضا وهو معنى قوله وصدق المتقابلان عليه دفعة فان قلت الفرق بينهما ان المبتدأ كان قبل الانعدام والمعاد بعده قلت لما وجب في المعاد اعادة زمانه السابق ايضا وهو سابق على زمان الانعدام فيصدق على المعاد ايضا انه قبل زمان الانعدام ثم انه يلزم من اعادة الزمان الخلف فيما ايضا اذ لا فرق بين الزمان المبتدأ والمعاد الذين قد تخلل العدم بينهما الا بالقبلية والبعدية الزمانيتين اعني بكون الاول في زمان سابق والثاني في زمان لاحق اذ باختلاف العوارض الغير المشخصة لو فرض لا يتعدد الشخص بالضرورة فضلا عن ان يتخلل الزمان بينهما فيكون للزمان زمان ويلزم اعادته وهكذا فيتسلسل والى هذا اشار بقوله ويلزم التسلسل في الزمان هكذا وقع بصيغة المضارع في النسخ والظ هو الماضي فهذه المفاسد الثلاثة مترتبة على لزوم اعادة الزمان الذي هو التالي ولهذا جعلناها دليلا واحدا وجعلها العلامة والشارح القديم ثلث دلائل بحمل المبتدأ على مستانف مثل المفروض معادا بدلا عنه وبناء صدق المتقابلين على لزوم اعادة الزمان الذي هو من المشخصات وتخصيص لزوم التسلسل بامتناع اعادة الزمان وذلك بجعل كل واحد من المفاسد تاليا عليحدة للمقدم المذكور بتقرير الاول لو اعيد المعدوم لم يبق فرق بينه اي لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله بدلا عنه في وقت اعادته فلم يبق فرق بين المعاد والمثل المبتدأ الا بان المثل ليس هو الذي عدم فيلزم الاشارة الى المعدوم فيلزم ثبوت المعدوم وتقرير الثاني لو اعيد المعدوم لصدق المتقابلان معا بيان الملازمة لو اعيد ما زال عنه الوجود فالوجود الثاني اما غير الوجود الاول فلا يكون المعاد هو الموجود الاول بل موجودا اخر غيره واما عينه فيكون ذلك الشيء بعينه مبتدأ ومعادا فيصدق المتقابلان عليه وتقرير الثالث لو اعيد الزمان الذي هو عدم لكان التسلسل في الزمان اذ لم يبق فرق بين الزمان المبتدأ والمعاد اللذين قد تخلل بينهما العدم الخ لا يجرد كونها مفاسد ثلاثة كما توهم الشارح القوشجي حيث قال وقد يجعل هذا الوجه الثالث ثلثة اوجه بحسب ما يلزم من المفاسد الثلاثة انتهى فتدبر والوجه هو ما ذكرنا لان حمل المبتدأ على المستانف يوجب التكرار لكونه معتبرا في الوجه الاول واما كون الزمان من المشخصات فقد اعترضوا عليه بانا قاطعون بان زيدا الموجود الساعة هو الذي كان موجودا بالامس حتى ان من يزعم خلاف ذلك ينسب الى السفسطة وحكوا انه قد وقع هذا البحث بين الشيخ مع احد تلامذته الذي كان مصرا على كون الزمان من المشخصات فقال ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لانه غير من كان يباحثك وانا ايضا غيره من يباحثني فبهت التلميذ واقول سيأتي في مبحث التشخص ان كون الزمان من جملة المشخصات انما هو بالاضافة الى السابق واللاحق بمعنى ان زمان الشيء لا يمكن ان يكون مشتركا فيه بين ما هو سابق عليه بالزمان وما هو متاخر عنه بالزمان لا مستقلا فلو اعيد

الموجود فى الزمان الاول فى الزمان الثالث يجب ان يعاد الزمان الاول فى الزمان الثالث ايضا والا لزم
اشتراك زمان واحد بين ما هو موجود فيه وبين ما هو سابق عليه او متاخر عنه وايضا يمكن ان يقال
ان فى الموجودات الزمانية زمانا ما من ازمنة وجود الشئ على نحو الاتصال من جملة المشخصات كما ان
اينا ما ووضعا ما وكيفا ما من الاينية الواردة عليه والاوضاع المتبدلة عليه والكيفيات العارضة له
الى غير ذلك من الاعراض المكتنفة به على سبيل الاتصال كذلك وهذا لا يمكن انكاره وهو كاف ههنا لانه
اذا اعيد المعدوم يجب ان يعاد معه زمان ما من ازمنة وجوده على سبيل الاتصال لكونه من جملة مشخصاته
فاذا اعيد مع اعادة المعدوم زمان ما من ازمنة وجوده على سبيل الاتصال يترتب عليه المفاسد
المذكورة لا محالة والمقطوع عدم كونه مشخصا والمعدود خلافه من السفسطة انما هو الزمان المخصوص
لا زمان ما من ازمنة الوجود بل الامر فى هذا بالعكس من ذلك والحكاية المنقولة على تقدير ثبوتها لا تدل
الا على ذلك والموجود فى بعض الرسائل بل هو مطالبة بهمنيار الشيخ بالدليل على بقاء الذات فى الانسان
وجواب الشيخ عن ايراد بهمنيار على مسئلة اخرى سمعها من الشيخ كيف تجعلني المسموع منه مع تجويزك
تبدل الذات فلعلها متوهمة منه ولا يخفى ان غرض الشيخ من هذا الجواب التنبيه على بداهة بقاء الذات

دليل اخر على امتناع اعادة المعدوم وهو ان المعادة بعينه يستلزم اعادة جميع اسبابه من الحوادث المتسلسلة
الغير المتناهية وهو محال فليتامل والحكم بامتناع العود لامر لازم للمهية جواب عن استدلال القائلين
بجواز اعادة المعدوم وتقريره ان عود الوجود للمعدوم بعد الوجود لو كان ممتنعا لكان ذلك الامتناع
مستندا اما الى مهية المعدوم نفسها او الى لازمها واما الى عارض من عوارضها وعلى الاول والثاني يلزم
ان لا يوجد ابتداء لان عود الوجود عبارة عن الوجود ثانيا فاذا كان المهية او لازمها منشا لامتناع
الوجود ثانيا يلزم ان يكون منشا لامتناع ابتداء فان الاولية والثانوية لا اثر لهما فى ذلك ضرورة
ان مقتضى ذات الشئ ولازمه لا يتخلف بحسب الازمنة وعلى الثالث يكون منشا الامتناع جائز الزوال
فيجوز زوال الامتناع فيكون العود جائزا وهو المدعى وتقرير الجواب انا حكمنا بامتناع العود انما هو
لامر لازم للمهية اى لمهية المعدوم بعد الوجود وذلك الامر هو وصف العدم بعد الوجود وهذا الوصف
لازم لمهية المعدوم بعد الوجود لا ينفك عنها اصلا ولا يلزم من ذلك امتناع الوجود ابتداء اذ
ليس هناك وصف العدم بعد الوجود الذى هو منشا للامتناع وذلك لانه لا يتحقق هناك مهية المعدوم
بعد الوجود اعنى المهية الموصوفة بهذا الوصف ليتحقق لازمها الذى هو وصف العدم بعد الوجود
ليلزم من عدم تحقق الامتناع هناك تخلف مقتضى لازم المهية عنه وحاصل الجواب منع وسنده اى
لا نم انه لو كان منشا الامتناع هو المهية او امر لازم للمهية يلزم امتناع وجودها ابتداء لجواز
ان يكون الامتناع مختصا بالمهية المقيدة بوصف العدم بعد الوجود ويكون منشا الامتناع امر الازما
لهذه المهية المقيدة من حيث انها مقيدة ولا يتحقق حيث تجردت المهية من هذا التقييد كما هو عند الابتداء
فلا يلزم تخلف مقتضى اللازم عنه هناك بل المتحقق هناك عدم اللازم لعدم ما هو ملزوم له من حيث
هو ملزوم له وظهر من هذا التقرير انه لا يتعين فى الجواب اختيار كون منشا الامتناع هو لازم المهية
لجواز اختيار كونه هو المهية ايضا بل لا يتعين اختيار الشق الاول لجواز اختيار الشق الثاني ايضا

اعنى كون منشاء الامتناع عارضا من العوارض فيتسع دائرة الجواب جدا بان ذلك ان كل عارض اذا قيد المعروض به يصير لازما فوصف العدم بعد الوجود لازم للمهية المقيدة به وعارض للمهية المطلقة فنقول ان اراد المستدل بالمهية المهية المقيدة نختار كون منشا الامتناع هو الماهية ولازمها كما عرفت وان اراد المهية المطلقة نختار كونه عارضا لها ولا يلزم ما هو مطلوبه اعنى جواز زوال الامتناع لجواز ان يكون ذلك العارض ممتنع الزوال عن المهية المقيدة به وجايز الزوال عن المهية المطلقة والحكم با متناع العود مختص بالمهية المقيدة واعلم ان هذا المستدل كان باعتبار التصرف فى الموضوع اعنى المهية المعدومة وقد يسند المنع باعتبار التصرف فى المحمول اعنى الوجود المعاد فنقول لجواز ان يكون الوجود الذى يقتضى المهية اولا دنها امتناعه هو الوجود المقيد بكونه بعد العدم الطارى فلا يلزم امتناع الوجود مطلقا او المقيد بقيد اخر اذ لا يلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم او الاخص الاخر ولا من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امكان الاخص امكان اخص اخر وكون الوجود امرا واحدا فى نفسه غير مختلف الا بالاضافة على تقدير تسليمه لا يقتضى مساواة افراده الحاصلة بالاضافة فى الامتناع والامكان واللزوم كما توهم صاحب المواقف ولنعلم ايضا ان منشا الامتناع على تقدير كلا السندين انما هو اجتماع وصفى العدم اللاحق والوجود السابق ودعوى الضرورة فى خلافه غير مسموعة فلا يتجه ما توهمه الشارح القوشجى من انا نعلم ان المسبوقية بالعدم لا يكون منشا لهذا الامتناع والا لم يتصف مهيته بالحدوث على الثانى ولم يخرج مهيته من العدم على الاول وكذا المسبوقية بالوجود والا لم يتصف مهيته بالبقاء على الثانى واما على الاول فلان الوجود الاول ان لم يفد المهية زيادة استعداد القبول الوجود ثانيا فبا لضرورة لا ينقصها عما هى عليه من قابلية الوجود ونعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما فى هذا الامتناع هذا واعلم ان المتكلمين جعلوا ذلك دليلا اخر تقريره على ما فى شرح المقاصد ان المعدوم الممكن قابل للوجود ضرورة استحالة الانقلاب فى الوجود الاول كان يفيده زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شان سائر القوابل بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل فتصير قابليته للوجود ثانيا اقرب واعادته على الفاعل اهون ولهذا يكون هذا هو المراد بقوله تعالى وهو الذى يبدء الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وان لم يفده زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انه لا ينقص عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود فى جميع الاوقات و

الجواب عنه يستفاد مما مر وتقريره ان اردت ان مهية المعدوم من حيث هى قابلة للوجود مطلقا فهو مسلم لكن لا يلزم منه ان يكون مهية المعدوم المسبوقة بالوجود ايضا قابلة للوجود ولا ان يكون مهيته من حيث قابلة للوجود المسبوق بالعدم الطارى وان اردت ان مهية المعدوم على اى وجه اخذت قابلة للوجود على اى وجه اخذ فممنوع ولا يلزم الانقلاب من الامكان الى الامتناع ضرورة ان الممكن ما يكون مهيته من حيث هى قابلة للوجود مطلقا وكذا الممتنع ما يكون مهيته من حيث هى غير قابلة للوجود مطلقا على ان حديث الاقربية مما يبتنى على ثبوت المعدومات واورد عليه ايضا ان المقبول اذا حصل بالفعل فقد برء القابل من جميع مراتب استعداده وما بقى فى القابل استعداده لا يمكن حدوثه فكيف يصير قابليته للوجود اقرب وكيف يعلم بالضرورة انه لا ينقص عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود فى جميع الاوقات واما الاهونية فالمراد منها انما يكون من جهة القابل بزيادة استعدادات القبول لا ما يكون من جهة الفاعل بزيادة شرائط الفاعلية فان نسبة قدرة الفاعل

في انقسام الموجود الى الواجب الوجود وممكن الوجود

تعالى الكل على السوا فهي ايضا راجعة الى الاقربية قال شارح المقاصد الاقرب ان يحمل الاعادة التي جعلت اهون على اعادة الاجزاء وما بقيت من المواد الى ما كانت عليه من الصور والتاليفات على ما يشير اليه قوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة لا على اعادة المعدوم لانه لم يبق هناك القابل والمستعد فضلا عن الاستعداد القائم به دليل اخر للمتكلمين اقناعي وهو ان الاصل فيما لا دليل على وجوبه ولا على امتناعه الامكان كما قال الحكماء كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان والجواب ان الدليل على امتناع اعادة المعدوم قد قام على ما عرفت على ان الاصل ههنا على ما قال المحقق الدواني ان كان بمعنى الكثير الراجح فكون اكثر ما لم يقم دليل على استحالته ووجوبه ممكنا غير ظاهر وان كان بمعنى ما لا ينبغي ان يعدل عنه الا بدليل فهو باطل لان الوجوب والامكان والامتناع ليس شيء منها اصلا بهذا المعنى بل كل منها مقتضى ماهية موضوعه فما لم يقم دليل على ان الشيء من اي قسم لم يعلم حاله ومعنى ما قال الحكماء ان ما لا دليل على وجوبه ولا على امتناعه لا ينبغي ان ينكر بل يترك في بقعة الامكان العقلي الذي مرجعه الاحتمال لا انه يعتقد امكانه الذاتي كيف وقد كرر الشيخ في كتبه ان من تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية

المسئلة الرابعة والثلثون

في انقسام الموجود الى واجب الوجود وممكن الوجود وبيان طرف من احوال الممكن من حيث الامكان لا مطلقا فانه سياتي في المقصد الثاني واما بيان احوال الامكان بنفسه فقد سبق كما ان احوال الوجوب قد سبق بيانها واحوال الواجب سياتي في المقصد الثالث فقال وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية فان العقل يحكم حكما ضروريا بان الموجود اما ان يكون بحيث يجب له الوجود بالنظر الى ذاته وهو الواجب او لا يجب له الوجود بالنظر الى ذاته وظاهر انه لا يجب له العدم ايضا لفرض كونه موجودا وهو الممكن ولا احتمال للموجود سوى ذلك وورد القسمة على الموجود من حيث هو قابل للتقييد وعدمه على ما هو شان مورد القسمة في كل تقسيم من ان لا يتقيد بشيء من القيود ولا بعدمه بل يؤخذ مطلقا لا بشرط من القيود وبلا القيود المتقابلة والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود جواب شك يورد فيقال معنى الامكان هو تساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم وكونها قابلة لكل منهما وكل ماهية اما موجودة واما معدومة ولا يمكن الخلو منهما فاذا حكم على ماهية بامكان الوجود فان كانت موجودة فلا تقبل العدم لاستحالة اجتماع النقيضين وان كانت معدومة فلا تقبل الوجود لذلك بعينه فلا يصح الحكم بالامكان على الماهيات وتقرير الجواب ان كون الماهية اما موجودة واما معدومة وعدم خلوها عنهما لا يستلزم ان يكون الحكم عليها ايضا منحصرا في حال الوجود والعدم بان يكون الحكم اما باعتبار الوجود واما باعتبار العدم لجواز ان يكون باعتبار نفسها من حيث هي لا بشرط ان تكون موجودة ولا بشرط ان تكون معدومة فانه يصح اعتبارها وملاحظتها كذلك وان كانت غير منفكة عن احدهما فان عدم اعتبار شيء لا يستلزم عدمه كما مر مرارا ثم الامكان قد يكون اثرا في التعقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته اعلم انه كما ان المحسوسات قد يكون بعضها الة لملاحظة بعض اخر منها ولا يكون هو من حيث هو الة لملاحظة غيره ملحوظا بذاته فلا يمكن ان يحكم عليه من هذه الحيثية بحكم من الاحكام ضرورة وجوب كون المحكوم عليه من حيث هو محكوم عليه ملحوظا بذاته ملتفتا اليه بنفسه

في انقسام الموجود الى واجب الوجود وممكن الوجود

كالمراة فانها محسوسة بنفسها واذا الاحساس بما يرتسم فيها من الصور المحسوسة فاذا نظر الناظر اليها ليبصر
فيها صورة وجهه المرتسمة فيها لا يلتفت في هذه الحالة من حيث انه ناظر الى صورته الى المراة ولا يلاحظها بذاتها
مع كونها محسوسة له في هذه الحالة لا محالة فلم يمكنه الحكم عليها في هذه الحالة ومن هذه الجهة بشيء من الاحكام
بخلاف ما اذا نظر فيها ملتفتا الى نفسها ملاحظا لجوهرها فانه يمكنه ان يحكم عليها باي حكم اراد كذلك
المعقولات قد تكون آلة لملاحظة غيرها من المعقولات غير ملتفت اليها من حيث نفسها وذلك كجميع
الصور العلمية الحاصلة من الاشياء في الذهن مثل صورة السماء الحاصلة في ذهنك فانك اذا التفت
اليها من حيث انها صورة السماء تكون آلة لملاحظتك السماء وليست بملحوظة في نفسها ولا يمكنك ان تحكم
عليها من هذه الجهة وفي هذه الحالة بانها جوهر او عرض ثم اذا جعلتها ملحوظة بذاتها والتفت اليها من حيث
نفسها اعني من حيث انها شيء من الاشياء وحاصل في ذهنك امكنك ان تحكم عليها بانها جوهر او عرض الى
غير ذلك وكذلك المعلومات المذكورة بتلك الصور العلمية من حيث انها معلومات قد يكون بعضها آلة لملاحظة
بعضها غير ملحوظة بنفسها وغير ملتفت اليها بذاتها مثل الامكان واللزوم والوجود والاضافات وامثال
ذلك فالامكان مثلا معنى معقول اذا اعتبره العاقل لتعرف به حال الماهية التي هي معقول آخر بالقياس
الى الوجود والعدم يكون آلة في تعرف حال الماهية والوجود ولا يلتفت اليه باعتبار نفسه ولا يمكنه
من هذه الجهة ان يحكم عليه بانه موجود ام لا ممكن وجوده ام واجب الى غير ذلك ثم اذا التفت اليه بنفسه يمكنه
ان يحكم عليه بانه معنى موجود في الذهن وغير موجود في الخارج وانه واجب وجوده وبثوته للماهية بناء
على انه لازم لماهية الممكن كما مر الى غير ذلك وغرض المصنف من هذا الكلام دفع شك يورد ههنا هو انه لو اتصف
شيء بالامكان لوجب اتصافه به والا لامكن زوال الامكان عن ماهية الممكن وهو مح لما مر من ان الامكان لازم لماهية
الممكن وحينئذ يلزم اتصافه بذلك الوجوب لما ذكرنا وهكذا حتى يتسلسل الوجوبات لا الى نهاية فيلزم المحذور المذكور
وتقرير الجواب ان الامكان حين نحكم على الماهية باتصافها به آلة للعقل لملاحظة حال الماهية فلا يكون
ملحوظا بذاته فلا يمكن الحكم عليه بانه واجب الثبوت للماهية ام لا نعم اذا التفت اليه في نفسه نحكم عليه
بانه واجب ثبوته للماهية وهذا الوجوب ايضا حين نحكم ان الامكان واجب الثبوت للماهية غير ملحوظ بذاته
لكونه آلة لملاحظة حال الامكان فلا يمكن ان يحكم عليه بانه واجب الثبوت للامكان الا اذا نظر الى ذلك
الوجوب من حيث نفسه وهكذا فظهر ان الحكم على الماهية بالامكان من حيث انه حكم على الماهية بالامكان
لا يستلزم الحكم على الامكان بالوجوب وعدم الوجوب ليلزم جواز زوال الامكان او التسلسل
نعم لو امكننا ان نعتبر الوجوب ووجوب الوجوب ووجوب وجوب الوجوب وهكذا الى غير النهاية للزم
التسلسل لكن ينقطع اعتبارنا لا محالة فينقطع التسلسل وهذا الشك مع جوابه يجريان في جميع
المفهومات التي يتكرر نوعها بمعنى انه اذا فرض وجود فرد منها انفرض وجود فرد آخر كاللزوم مثلا
فيقال لو لزم شيء شيئا لزم لزومه كذا لزوم لزومه وهكذا حتى يتسلسل اللزومات والا لزم جواز
الانفكاك بين اللازم والملزوم ويجاب بان اللزوم مثلا له اعتباران احدهما من حيث انه حالة بين اللازم
والملزوم وبهذا الاعتبار الة لتعرفهما لهما وليس من هذه الجهة بمحكوم عليه بشيء من الاحكام وثانيهما
من حيث انه مفهوم من المفهومات فاذا لاحظه العقل من هذه الجهة يحكم عليه بانه يجب لزومه للازم وهكذا

حتى ينقطع الاعتبار فجميع امثال هذه الامور يجب كونها اعتبارية لئلا يلزم التسلسل في الخارج وينقطع با نقطاع الاعتبار واعلم ان معنى كون الشيء كاللزوم مثلا اعتباريا ليس انه لو لم يعتبره العقل او عرض باختراع العقل لم يلزم انه لو لم يعتبره العقل او فرض عدم عقل وذهن لم يكن متحققا فيتحقق الانفكاك بل معناه كون موضوع ما في نفس الامر بحيث لو اعتبره العقل لانتزع منه مفهوم المحمول فانك قد عرفت مرارا ان انتفاء مبدأ المحمول في ظرف لا يستلزم انتفاء الحمل فيه فان قلت انتفاء مبدأ المحمول كاللزوم وان لم يستلزم انتفاء الحمل لكن بعض تلك اللزومات موضوع ايضا لبعض آخر فانتفاؤه يستلزم انتفاء الحمل ضرورة ان ثبوت شيء لشيء وان لم يستلزم ثبوت الثابت لكنه يستلزم ثبوت المثبت له قلت حكمنا بانتفاء اللزومات التي هي مبادي المحمولات ليس معناه انها منتفية بالكلية بل معناه انها ليست موجودة بصورة متغايرة وان كانت موجودة بوجود ما ينتزع منه اعني الموضوع الاصلي فالقدر الضروري من ثبوت المثبت له اعم من ان يكون ثبوتا على حدة او بثبوت المنتزع منه اذا كان الاثبات بحسب نفس الامر لا في الخارج كما في الاعتباريات فليتدبر

وحكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان عقلي قيل ان الحكم اذا لم يكن بالامور الخارجية على الامور الخارجية لم يجب في صحته اعتبار مطابقته لما في الخارج بل لما في الخارج بل لما في نفس الامر والامكان كذلك لانه ليس من الامور الخارجية لما مر من كونه اعتباريا مع كونه محمولا على المعدومات ايضا ولعل الغرض من هذا الكلام تحقيق كون اتصاف الممكن بالامكان بحسب العقل كما هو شان المعقولات الثانية لا دفع توهم من ذهب الى كون الامكان خارجيا متمسكا بانه لو لم يكن كذلك لم يكن الحكم بالامكان على الممكن صحيحا بناء على توهم وجوب المطابقة لما في الخارج في صحيح الحكم مطلقا والا لكان المناسب ايراده فيما سبق حيث اثبت اعتبارية الامكان

المسئلة الخامسة والثلثون في حاجة الممكن الى المؤثر

والحق ان الحكم بها ضروري كما قال والحكم بحاجة الممكن الى المؤثر الذي هو في قوة الحكم بامتناع الترجيح بلا مرجح ضروري اي يجزم العقل به بمجرد تصور طرفيه بان يتصور الممكن من حيث يساوي طرفاه بالنظر الى ذاته ويتصور المؤثر من حيث ان المراد منه ما به يترجح احد الطرفين المتساويين للممكن على الآخر فانه بعد هذين التصورين يحصل الجزم بلا توقف بان الممكن يحتاج في حصول الوجود او العدم له الى مرجح لا محالة وقد يتشكك في كون هذا الحكم اوليا بانا اذا عرضنا هذه القضية على عقولنا وجدناها اخفى من قولنا الواحد نصف الاثنين والاوليات لا يجري فيها التفاوت بالجلاء والخفاء فاشار الى دفعه بقوله وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح في كونه اوليا لان التصديق الاولي ما لا يتوقف حصوله بعد تصور الاطراف على شيء آخر فخفاؤه وعدم حصوله قبله لا يقدح في اوليته فالاولي قد يكون خفيا للخفاء في تصور اطرافه اما لنظريتها او لقلة الاسباب المقتضية لالتفات الذهن اليها والتصديق المذكور كذلك فانه قد يتصور الممكن من حيث انه موجود او معدوم او شيء آخر لا من حيث انه ممكن متساوي الطرفين لذاته لعدم الالتفات الذهني الى معنى التساوي لاحتياجه في حصول هذا المعنى له الى النظر فان الحكم بكون التساوي ثابتا للممكن من الاسباب المقتضية لالتفات الذهن الى تصور الممكن بعنوان كونه متساوي الطرفين فكون هذا الحكم نظريا مما يوجب خفاء التصور المذكور وان كان من الاوليات وليس المراد ان نظرية هذا الحكم مما يوجب نظرية التصور المذكور كما توهم فيتوقف في الحكم المذكور لاجل ذلك فان قيل

في حاجة الممكن الى المؤثر

ما اشتهر من كلام بعضهم من كون اختلاف الاوليات في الخفا والجلاء منحصرا في ان يكون لخفا بعض تصورات الاطراف وان كان مشتهرا فيما بين القوم لكن لمانع ان يمنعه لجواز اختلافها في انفسها بالنظر الى الاذهان المختلفة بل بحسب الاوقات المختلفة بالقياس الى ذهن واحد كيف لا وبعض الاشخاص يفرق بين النظم والنثر بحسب فطرته وبعضهم لا يفرق بينهما اصلا وكذا بين الالحان المنتظمة والمتنافرة قلنا ان مراد القوم انه اذا كان حكم ما بديهيا اوليا بالنسبة الى جماعة فلا يتصور الاختلاف فيه بالخفا والجلاء بالنسبة الى هؤلاء وذلك مما لا شك فيه وليس مرادهم ان ما يكون اوليا جليا بالنسبة الى جماعة لا يجوز ان يكون خفيا بالنسبة الى اخرين واما ما ذكر من الاختلاف في التفرقة بين النظم والنثر والالحان المنتظمة والمتنافرة فجوابه ان القضية التي حكم فيها بالتفرقة المذكورة من قبيل الوجدانيات لا من قبيل الاوليات والكلام ليس الا فيها وهذا اعني كون الحكم بحاجة الممكن الى المؤثر ضروريا مذهب الجمهور وبعضهم انكر كونه ضروريا وذهب الى كونه كسبيا فاستدل عليه بوجهين الاول ان الامكان يستلزم تساوي الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن وهذا معنى اقتضاء ماهية الممكن تساوي الطرفين ووقوع احدهما بلا مرجح يستلزم رجحانه وهما متنافيان والجواب ان التساوي بحسب الذات لا ينافي الرجحان بحسب الغير وهو غير لازم فان قيل الترجيح اذا لم يكن بالغير كان بالذات ضرورة انه لا ثالث قلنا نفس المتنازع فيه هو انه يجوز ان يقع بحسب الاتفاق من غير سبب الثاني ان الممكن ما لم يترجح لم يوجد وترجحه امر حادث بعد ان لم يكن فيكون وجوديا فلا بد له من محل وليس هو الاثر لتأخره عن الترجيح فيكون هو المؤثر لعدم الثالث فلا بد منه والجواب ان الترجح مع الوجود لا قبله ولو سلم فقيام ترجح وجود الممكن او عدمه بالمؤثر ضروري البطلان على ان كون الترجح وجوديا بمعنى كونه امرا محققا مفتقرا الى ما يقوم به في الخارج ثم بل هو امر عقلي قائم بالمقصود من الممكن عند الحكم بحدوثه هذا واعلم انه قد انكر جماعة من القدماء كذيمقراطيس وشيعته على ما حكاه الشيخ في الشفا حاجة الممكن الى المؤثر وجعلوا كون العالم بالبخت والاتفاق وانكروا ان يكون له صانع اصلا وزعموا ان مبادي الكل اجرام صغار لا يتجزى لصغرها وصلابتها وانها غير متناهية بالعدد ومبثوثة في خلاء غير متناه وان جوهرها في طبايعها جوهر متشاكل وباشكالها تختلف وانها دائمة الحركة في الخلا فيتفق ان يتصادم منها جملة فيجتمع على هيئة ويكون منه عالم وان في الوجود عوالم مثل هذا العالم غير متناهية بالعدد لكن مع ذلك يرون ان الامور الجزئية مثل الحيوانات والنباتات كائنة لا بحسب الاتفاق وفرقة اخرى منهم كانبادقلس ومن يجري مجراه لم يقدموا على ان يجعلوا العالم بكليته كائنا بالاتفاق ولكنهم جعلوا الكائنات متكونة عن الاسطقسات بالاتفاق وبالجملة فهؤلاء باجمعهم يجوزون الحدوث بلا سبب والكون بلا علة ويتمسكون في ذلك بامثلة جزئية مثلا ان من يحفر بئر الماء او بناء فيعثر فيها على كنز لم يكن غالبا يكون فيها ولم يكن حافر الاجل معثورة على الكنز امر قد اتفق من غير ان يكون سبب اقتضاه وكذا من يزلق عن شفير بئر فيقع فيها فوقوعه في البئر امر اتفاقي كائن بلا سبب وذلك لان الاسباب اما ارادية او طبيعية فان العشرة المتم ترجع اليهما وليس هناك فعل طبيعي يمكن ان يتادى الى العثور الى الكنز مثلا والفعل الارادي الذي هناك اعني الحفر لم يكن لاجله فيمكن ان يكون سببا له ويكون هو غاية مترتبة عليه والغاية الارادية يجب ان يكون ما لاجله الفعل ويكون الفاعل قد قصده وكان قد تصوره قبل حصوله. الفاعل وجعله

على الفعل

في حاجة الممكن الى المؤثر

على الفعل فهو كائن بلا سبب اصلا والشيخ قد دفع تمسكهم ببيان ان الاسباب قد يكون بالذات وقد يكون
بالعرض والعلة الغائية الذاتية هي التي يجب ان يكون لاجلها الفعل ويكون الفاعل قد تصورها قد حمله
على الفعل واما العلة الغائية التي هي العرضية فلا يجب في كل ان يكون هناك غاية ذاتية ايضا ليكون
الفعل قد تادى اليها بالذات والى العرضية بالعرض وكل ما يبقى من الامثلة الجزئية فهو كذلك لا محالة فان
قيل فما ذهب اليه كثير من المتكلمين من ان الله تعالى خلق العالم في وقت دون سائر الاوقات وكذا ما ذهب
اليه جمهور من الاشاعرة من ان سائر افعاله تعالى غير معللة بشيء مما يترجح به وجودها عن عدمها قول
بترجح احد طرفي الممكن من غير مرجح وهو بعينه قول بالحدوث بلا سبب والكون بلا علة اجيب بان الاثم
انه من ترجح بلا مرجح ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح وامتناعه غير مسلم فضلا عن ان يكون
ضروريا فليتدبر ثم ان الامام الرازي ذكر لهم شبها يمكن ان يتمسكوا بها منها انه لو احتاج الممكن الى
المؤثر لوجب اتصاف المؤثر بالمؤثرية وهو لكونها صفة محتاجة الى موصوفها هي من الممكنات
يحتاج الى مؤثرية اخرى وهي ايضا كذلك وهكذا فيلزم التسلسل واشار المصنف الى الجواب عنه بقوله والمؤثرية
اعتبار عقلي وليست بموجودة في الخارج لتحتاج الى مؤثرية اخرى ولا يقدح ذلك في اتصاف المؤثر
بها لما عرفت من ان انتفاء المبدأ المحمول لا يستلزم انتفاء الحمل ومنها ان تاثير المؤثر اما حال وجود الاثر
اي بشرطه وهو تحصيل الحاصل او حال عدمه اي بشرطه وهو اجتماع النقيضين واشار الى الجواب عنه
بقوله المؤثر في الاثر لا من حيث انه اي الاثر موجود ولا من حيث انه معدوم ليلزم اما تحصيل الحاصل او
اجتماع النقيضين بل مرجح هو غير مقيد بشيء من الوجود والعدم وان كان التردد بين زمان الوجود وزمان العدم
نختار انه في زمان الوجود لا في زمان العدم وذلك تحصيل الحاصل بنفس هذا التحصيل وليس بمحال ومنها ما
يقرره بانه لو احتاج الممكن الى المؤثر فتاثير المؤثر اما في ماهية الممكن بان يجعلها ماهية او في وجوده بان
يجعله وجودا او في اتصاف الماهية بالوجود بان يجعلها موجودة والكل محال اما الاول والثاني فلانا نقطع
بان الشيء عين نفسه من غير ان يحتاج في ذلك الى غيره كيف ولو كان بالغير يتقوم بارتفاع الغير فلو
كان كون الماهية ماهية وكون الوجود وجودا بجعل الغير لصح سلب الماهية عن الماهية وسلب الوجود عن
الوجود وسلب الشيء عن نفسه سواء كان موجودا او معدوما ضروري البطلان بحيث لا يقبل التشكيك
اصلا والسر في ذلك هو كون مرتبة التقرر سابقة على مرتبة الوجود كما مر مرارا واما الثالث فلكون
الاتصاف عدميا غير ثبوتي والا يلزم التسلسل كما مر فلا يصح لان يكون اثر الموجود على ان التاثير
في الاتصاف ايضا اما في ماهيته او في وجوده او في اتصاف ماهيته بوجوده ويعود الكلام في الاتصاف
وهكذا الى غير النهاية والى الجواب عنه اشار بقوله وتاثير المؤثر في الماهية وتقريره ان الترديد غير حاصر
لاحتمال ان يكون تاثير المؤثر في الماهية لا بجعلها ماهية او موجودة على ان يكون الجعل مركبا مستدعيا المجعول
اليه سواء كان المجعول اياه ماهية او وجودا بل بان يجعلها جعلا بسيطا غير مستدع الا المجعول فقط
فاذا جعلها بهذا الجعل يلزمها ان تكون موجودة فجعلها موجودة تابع لجعلها البسيط واما كون الماهية
ماهية فليس بمجعول اصلا لما مر في تقرير الشبهة فقوله والتحقيق وجوب لاحق من تتمة الجواب كانه قيل
هب ان كون الماهية ماهية ليس بجعل الجاعل لكن كون الماهية موجودة كيف لا يكون بجعل الجاعل وتاثير المؤثر

فاجاب

المسئلة السادسة والثلاثون

فاجاب بان يكون المهية موجودة واجب بالوجوب اللاحق بعد فرض كون المهية مجعولة بالجعل البسيط بالمعنى الذى حققناه اذ ذلك هو معنى كون المهية موجودة فلا يمكن ان يكون بتاثير المؤثر مستقلا بل هو تابع لتاثير المؤثر فى المهية بالجعل البسيط بمعنى الكلام ويتبع تاثير المؤثر فى المهية وجوب كون المهية موجودة وجوبا لاحقا فلا يمكن فيه تاثير اخر هكذا ينبغى ان يفهم هذا الكلام ثم ان التحقيق انه لما كان الاثر المترتب على تاثير المؤثر انما هو نفس المهية الصادرة عن المؤثر على ما هو المختار عند المحققين وهى مهية باعتبار ووجود باعتبار على ما هو التحقيق كما مر فيما نقلناه من المص فى شرح الاشارات امكن فى الجواب اختيار كون التاثير فى الوجود دائما لا بان يجعل وجودا بل بالجعل البسيط كما هو مختار استاذنا قدس سره على ما عرفت ويمكن اختيار كون التاثير فى الاتصاف ايضا لا بان يكون الاثر المترتب على التاثير هو هذا المفهوم النسبى بل بان يكون الصادر والاثر المترتب امرا واحدا يحلله العقل الى مهية هى الموصوف ووجود هو الصفة فيصفها به فلما كان كون هذا الامر بحيث يمكن للعقل تحليله المذكور انما هو بجعل الجاعل المؤثر فان الجاعل حيث جعله جعلا بسيطا فقد جعله بحيث كذا صدق ان تاثير المؤثر انما هو فى جعله بحيث كذا وهو معنى جعله متصفا بالوجود اعنى الاتصاف وهذا هو مراد الشيخ حيث قال فى جواب من سئل عن هذه المسئلة وهو ما جعل المشمش الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا بل جعل المشمش موجودا هذا ومنها انه لو احتاج الممكن فى وجوده الى المؤثر لاحتاج فى عدمه ايضا اليه لاستواء نسبته اليهما لكن العدم لكونه نفيا محضا لا يصلح لان يكون اثر الشئ والجواب انا لا نسلم ان عدم الممكن نفى محض ان اريد بالنفى المحض ان لا يكون له وجود اصلا لا ذهنا ولا خارجا وان اريد ان لا يكون له وجود فى الخارج فقط فلا نسلم ان العدم لا يصلح ان يكون اثر الشئ الا ترى ان عدم المعلول مستند الى عدم العلة فان معنى العلية والتاثير ليس الا الترتب العقلى وصحة تخلل الفاء ولا شبهة فى صحة ذلك بين العدمين فان العقل يحكم بان العلة ارتفعت فارتفع المعلول ولا يحكم بان المعلول ارتفع فارتفعت العلة وان كانا متلازمين واليه اشار المص بقوله وعدم الممكن مستند الى عدم علته

المسئلة السادسة والثلثون

فى ان الممكن فى جميع اوقات وجوده يحتاج الى العلة لا يستغنى عنها بمجرد الحدوث كما قال والممكن الباقى مفتقر الى العلة ما دام باقيا لوجود علته اى علة الافتقار يعنى لما كان علة الافتقار هى الامكان وهو من لوازم مهية الممكن كما مر فما دام الامكان يدوم الافتقار لا محالة وهذا مذهب من ذهب الى ان علة الحاجة الى المؤثر هى الامكان وحده واما من ذهب الى انها الحدوث وحده او مع الامكان شطرا او شرطا فيلزمه كون الممكن بعد ان حدث مستغنيا عن العلة اذ لا حدوث بعده وقد التزم جماعة منهم حتى قالوا لو جاز على الواجب العدم لما ضر عدمه وجود العالم وقد تمسكوا بامثلة جزئية كبقاء البناء بعد البناء ومنها دفع ذلك وذهب جماعة اخرى منهم الى ان الاعراض غير باقية بل متجددة اما بتعاقب الامثال او بتوارد الوجود على ما عدم بعينه والاجسام خالية عنها فيستمر حاجة الكل الى البانى والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث حجة من ذهب الى الاستغناء ان الممكن الباقى لو افتقر الى المؤثر فى حال بقائه لكان للمؤثر اما ان يكون له تاثير او لا يكون وكلاهما محال اما الثانى فظ اذ لا معنى لكون الشئ له مؤثر الا تاثيره فيه واما الاول فلان التاثير يستدعى حصول الاثر فهو اما الوجود الذى كان حاصلا قبل هذه الحالة وهو تحصيل الحاصل واما وجود جديد فيكون التاثير فى امر

١٣٩

جديد لان الامر الباقي وهو خلاف المفروض وتقرير الجواب انا نختار الشق الثاني اعني كون التاثير في امر جديد لكنه هو استمرار الوجود الاول الذي هو المراد من البقاء لا وجود ثان ليلزم خلاف الفرض اذ المتبادر من الوجود الثاني ما يكون بعد الانقطاع وان سمي الوجود الفائض في الزمان الثاني على سبيل الاتصال بالوجود الفايض في الزمان الاول من غير انقطاع وجودا ثانيا وجديدا نختار كون التاثير في وجود ثان جديد بهذا المعنى ولا يلزم ايضا خلاف الفرض لان مرادنا من البقاء هو استمرار فيض الوجود على سبيل الاتصال وانما كان خلاف الفرض لو كان الوجود الثاني منفصلا عن الوجود الاول في الحقيقة وان كان متصلا بحسب الحس كما يزعمونه في تجدد الامثال في الاعراض وليس كذلك هذا قال المحقق الشريف واعترض عليه اي على المذهب المختار بان الامكان علة لحاجة الممكن في اصل وجوده فيلزم من دوام الامكان دوام احتياجه في اصل وجوده الى المؤثر واما احتياجه في صفة وجوده اعني بقائه واستمراره فلا يلزمه من ذلك وجوابه ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه كما لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبته الى طرفي وجوده وعدمه كذلك انضمام ذلك الوجود اليه وبقاء اتصافه في الزمان الثاني ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى طرفيه امر لازم له في حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني وكان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث مستندا الى المؤثر كذلك اتصافه به في الزمان الثاني والاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه ببقاء الوجود فهو في وجوده ابتداء وفي استمراره محتاج الى المؤثر الذي يفيده الوجود ويديمه له وحاجته اليه في حال دوامه وبقائه كحاجته اليه في ابتداء وجوده ولو فرض انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع تعالى على العالم في آن لم يبق موجودا ويعينك على تعقل ذلك اعتبارك بما استضاء بمقابلة الشمس فانه كلما حجب عنها زال ضوءه وما تمسكوا به من مثال البناء فهو منهدم بان الكلام في العلة الموجدة وليس البناء موجدا للبناء في الحقيقة بل انما هو بحركة يده مثلا علة لحركات الآلات من الاخشاب واللبنات وتلك علل معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الآلات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية هي غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضرها عدم شيء منها انتهى كلام الشريف واقول لمقرران يقرر الاعتراض بان الامكان لا يقتضي الا حاجة الممكن الى علة ترجح له احد طرفيه على الاخرى فاذا حصل بترجيح تلك العلة له الوجود مثلا فلم لا يجوز ان يبقى ذلك الوجود الحاصل له بتلك العلة بعد الحصول بنفسه من غير حاجة الى تلك العلة الا في وقت الحصول وكون الامكان من لوازم ماهية الممكن لا يقتضي سوى انا اذا نظرنا الى ماهية الممكن في اي وقت كان وجدناها متساوية النسبة الى الطرفين محتاجة في ترجح احدهما الى العلة والممكن المفروض باقيا بعد العلة بنفسه كذلك اذ يصدق عليه ان ماهيته محتاجة في ترجح الوجود الحاصل له الى علة في الجملة وهذا القدر لا يقتضي بقاء علتها معها الا اذا كان الوجود الحاصل له في الزمان الثاني غير الوجود الحاصل له في الزمان الاول فاما اذا كان عينه فلم لا يجوز ان يكون قد بقي بنفسه بعد ان ترجح بعلته ولم يجب ان يبقى علته ايضا نظير ذلك مثل السخونة الحادثة من النار في الماء الباقية بعدها ولو قليلا لا مثل الضوء الحادث من المضيء في المستضيء فالشبهة هي انه لم يجب ان يكون مثل الضوء ولم لا يجوز ان يكون مثل السخونة وح فلا تندفع بالجواب

المذكور

فى ان الممكن فى جميع اوقات وجوده يحتاج الى العلة

١٣٠

قوله والمراد من العلية وافادة الوجود هو الاستتباع بان يكون وجود المعلول تابعا لوجود العلة ... من التبعية تبعية موجود لموجود آخر يكون مباينا له

المذكور وقوله فكما استحال اقتضاؤه الوجود فى الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه فى الزمان الثانى وكما ان اتصافه بالوجود فى الزمان الاول مستند الى المؤثر وكذا اتصافه به فى الزمان الثانى قلنا لا يلزم مما ذكرنا ان يكون الممكن مقتضيا للوجود فى الزمان الثانى ولا ان يكون استناده الى المؤثر فى الزمان الثانى غير استناده الى المؤثر فى الزمان الاول وانما يلزم لو كان الوجود الثانى غير الوجود الاول وهو ممنوع كما عرفت والذى يقلع مادة الشبهة هو ان يفهم ما هو المراد من المرجح ويفهم معنى العلة المفيدة ويفرق بين العلة المفيدة وبين العلة المعدة فاعلم ان المرجح قد يطلق على الداعى الى الفعل او الترك المتساويين بالنسبة الى الفاعل بالاختيار وليس هو مفيدا لوجود الفعل بل المفيد انما هو الفاعل المختار والمراد بالمرجح فيما نحن بصدده ليس هذا المعنى بل المراد منه ما به يتساوى طرفى الوجود والعدم بالنسبة الى ماهية الممكن ليس كتساوى الفعل والترك بالنسبة الى الفاعل القادر فان الفاعل القادر هو الذى يفيد وجود الفعل والمرجح هو الذى يدعوه الى هذه الافادة ويرجحها فى نظره وانما يحتاج القادر اليه لكون الفعل والترك اللذين كلاهما مقدوران له ومن شأنهما ان يحصل كل منهما منه متساويين بالنظر اليه وليس الوجود والعدم بالقياس الى ماهية الممكن كذلك اعنى ليس ماهية الممكن بحيث يصح ان يحصل منها الوجود والعدم لكنهما متساويا الصدور بالنظر الى ذاتها فاحتاجت الى المرجح ليدعوها الى احدهما بل ماهية الممكن لا يتصور صدور الوجود او العدم منها اصلا فتحتاج الى مرجح يقتضى احدهما لها فمرجح وجود الممكن هو العلة المفيدة المقتضية لوجودها والمراد من العلية وافادة الوجود هو الاستتباع بان يكون وجود المعلول تابعا لوجود العلة من حيث هى علة كالظل لذى الظل والضوء للمضيء فلا يمكن تحقق المعلول بعد العلة كما لا يمكن تحقق التابع بعد المتبوع والظل بعد الشاخص والضوء بعد المضيء وليس كذلك العلة المعدة فان نسبة العلة المعدة الى الفاعل بالايجاب كنسبة الداعى الى الفاعل بالاختيار والنار والشمس وسائر المؤثرات الطبيعية انما هى معدات لوجود الحرارة والضوء وغيرهما من الاثار الطبيعية ومفيد الوجود اياها انما هو الامر المفارق الواهب لكل مستعد ما استعد له من الصور والهيئات ومما يوضح ما ذكرنا من ان المراد من العلية هو الاستتباع فى الوجود هو انه قد تقرر ان المعقول والمفهوم من الوجود ليس سوى الكون فالواجب الوجود بذاته هو الكائن بنفسه والممكن الوجود هو الكائن بغيره لا بنفسه والمراد من العلة هو هذا الغير الذى يكون كون الممكن به فاثر العلة فى الممكن هو انها تجعله كائنا وقد تقرر ان الوجوب الذاتى لا يمكن ان يستند الى سوى الذات بان يجعل شيء شيئا واجبا بالذات فالعلة اذا جعلت المعلول كائنا جعلته كائنا بذاتها لا بذاته والا لزم ان يجعل العلة معلولها واجبا بالذات فيلزم ما ذكرنا من استناد الوجوب الذاتى الى الغير فظهر ان كون المعلول انما هو بالعلة فبعد العلة لا يمكن ان يكون له كون بالعلة لان ما ليس له كون لا يمكن ان يكون لغيره كون به فلو كان للمعلول كون بعد العلة لكان كونه بنفسه لا بغيره فيصير واجب الوجود بذاته وهو محال فثبت ان الممكن لا يمكن ان يكون له كون بعد العلة وهو معنى حاجة الممكن الى العلة فى البقاء وانما المبنى فى توضيح هذا المطلب لانه من اهم المطالب منه على النهج الذى قررناه مرقاة الى مقام التوحيد الذى

قوله والمراد من العلية الا قولة بعد الوجود المراد من التابعية هو عدم كون وجود المعلول منفصلا عن هوية العلة كما دل عليه

قوله كالظل لذى الظل ونحوها

هو مبنى توحيد الوجود

الذى هو قرة

عين العارفين وثمرة فؤاد المحققين فافهم ولا تكن من الجاهلين لا اسمعيل الاصفهانى

في ان الممكن وان كان قديما لا يستغني عن المؤثر

موفرة امين العارفين فليفهم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

المسئلة السابعة والثلثون

ان الممكن وان كان قديما لا يستغني عن المؤثر لامكانه وان المؤثر فيه لا يجوز ان يكون مختارا بل وجب كونه موجبا ثم تذكر هذه المسئلة مع المسئلة السابقة في عليه الامكان قال وهذا اشارة الى ما دل عليه قوله لوجود علته اي لكون علة الافتقار هي الامكان لا الحدث جاز اي امكن امكانا عاما استناد القديم الممكن الى المؤثر كما كان هذا بعينه افتقار الممكن الباقي البقاء والحاصل انه لما كان علة الافتقار هي الامكان ولا دخل في ذلك للحدوث فكلما تحقق الامكان تحقق الافتقار سواء كان هناك حدث ايضا كما في الحادث الباقي او لا كما في القديم الممكن فان قلت بل الظاهر انه اشارة الى كون الممكن الباقي محتاجا الى المؤثر لان القديم ليس له حال حدوث اصلا بل حال بقاء فلو امكن الحاجة حال البقاء امكن حاجة القديم الى المؤثر والا فلا قلت نعم لكن الحاجة حال البقاء ايضا انما هي للامكان لا لخصوصية البقاء فان علة الافتقار هي نفس الامكان وحده ولا دخل في ذلك لخصوصية الحدوث ولا لخصوصية البقاء وانما قيد المؤثر بقوله الموجب لما ياتي من قوله ولا يمكن استناده الى المختار لو امكن اي لو امكن القديم الممكن سواء كان مؤثرا او متاثرا وحمل شارح المقاصد على المؤثر القديم الموجب بالذات على ما ذهب الفلاسفة وتبعه الشارح القوشجي وما ذكرناه اظهر ولا يمكن استناده الى المختار وهذا حكم علمي وليس ذاخلا في حيز المعلل فتدبر وانما لا يمكن استناد القديم الممكن الى المؤثر المختار لان القصد والاختيار انما يتوجه الى ما ليس بحاصل قال شارح المقاصد هذا متفق عليه بين الفلاسفة والمتكلمين والنزاع فيه مكابرة وانكر ما نقل في المواقف عليه على الامدي عن الامدي من انه قال سبق الايجاد قصدا كسبق الايجاد ايجابا في جواز كونهما بالذات دون الزمان وفي جواز كون اثرهما قديما وحمل كلام المصنف في شرح الاشارات ان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان القديم يمتنع ان يكون فعلا لفاعل مختار والى ان المبدأ الاول ليس بقادر مختار بل الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوان ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبايع الجسمانية والى انه ازلي تام في الفاعلية وان العالم ازلي مستند اليه على انه احتراز عن شناعة نفي القدرة والاختيار عن الصانع والافكونه عندهم موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار اشهر من ان يمنع وقال شارح المواقف ويؤيد كلام الامدي ما نقله بعضهم من ان الحكماء متفقون على انه تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك وصدق الشرطية لا يقتضي وقوع مقدمها ولا عدم وقوعها فمقدم شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما وبعد فما قد قيل من انا نعلم بالضرورة ان القصد الى ايجاد الموجود محال فلا بد ان يكون القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا وقد يقال الحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبله وبالجملة فالقصد اذا كان كافيا في وجود المقصود كان معه واذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه كما في قصدنا الى افعالنا انتهى كلام شارح المواقف واقول التحقيق ان استناد القديم الممكن الى المختار بالاختيار الزائد على الذات محال لان الاختيار الزائد على الذات لا يمكن ان يتوجه الا الى ايجاد ما هو معدوم حين الاختيار سواء كان الاختيار الزائد تاما كاختيار الواجب عند المتكلمين او ناقصا كاختيارنا وذلك ضروري بحيث

[illegible]

في أنه لا قديم مطلقا إلا الواجب الوجود الصانع للعالم وهو الله تعالى

لا يقبل النزاع والحكما ينفون القصد عن الواجب لانهم يجعلون القصد بالاختيار الزائد على الذات ويقولون ان القصد لا يمكن الا الى شيء هو راجح بالنظر الى الفاعل فلو كان الواجب فاعلا بالقصد لزم ان يكون مستكملا بالغير لان الفاعل بالقصد طالب بقصده الى الفعل لما هو اولى بالنظر اليه وهو محال في حقه تعالى ولا ينفون عنه تعالى الاختيار مطلقا لانهم مصرحون بكونه تعالى فاعلا بالاختيار الذي هو عين ذاته تعالى ويعبرون عنه بالرضا الا بالقصد فيقولون انه تعالى فاعل بالرضا ولا يقولون انه فاعل بالقصد ويجعلون المختار اعم منهما كل ذلك مصرح به في كتب الشيخ وهذا هو المراد من كلام شارح الاشارات الآتي الى قوله ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته تعالى يعني انهما عين ذاته تعالى كما يقوله المتكلمون وكلام المصنف ههنا حيث منع استناد القديم الممكن الى المختار مبني على راي المتكلمين وكلام الآمدي مبني على مذهب الحكما وان تسامح في اطلاق القصد عليه اوهو لم يوافقهم على ذلك الاصطلاح مما ذكرنا ظهر حال المنع المشار اليه في كلام شارح المواقف فتدبر

المسئلة الثامنة والثلثون في انه لا قديم مطلقا الا الواجب الوجود الصانع للعالم وهو الله تعالى

كما قال ولا قديم لا بالذات ولا بالزمان سوى الله تعالى وذلك لان ما سوى الله تعالى اما واجب او ممكن اما جوهر او عرض والعرض اما قائم بالممكن او بالواجب والجوهر اما عقل او نفس او جسم او صورة او مادة اما انه لا واجب سوى الله تعالى فلما سيأتي في المقصد الثالث من نفي الشريك واما انه لا ممكن قديما فلما سيأتي في المقصد الثاني من حدوث الاجسام واعراضها ونفوسها المتعلقة بها وعدم ثبوت العقل واما انه لا عرض قديما قائما بذات الله تعالى فلما سيأتي في المقصد الثالث ايضا من كون صفاته تعالى عين ذاته تعالى والحجيج ما ذكرنا اشار المصنف بقوله لما سيأتي وهذا هو مذهب جمهور المتكلمين النافين للصفات الزائدة على ذاته تعالى واما الاشاعرة القائلون بزيادة الصفات فمنهم من التزم قدمها وخص الامتناع بالذوات القديمة ومنهم من لم يلتزم قائلا ان صفات الله تعالى ليست غيرها ولا عينها واما الحكماء فلا يجعلون قدم غيره تعالى ممتنعا الا بالذات لا بالزمان واما القائلون بثبوت المعدومات وبالاحوال من المتكلمين فلا يلزمهم قدم شيء مما سوى الله تعالى لان القديم ما لا اول لوجوده لا لثبوته هذا حال المنتحلين للاسلام واما غيرهم فقالت النصارى بالقدماء الثلاثة المشهورة والثنوية من المجوس بالقديمين هما النور والظلمة والحرنانيون منهم بقدم خمسة اثنان حيان فاعلان هما الباري عز اسمه والنفس سواء كانت بشرية او سماوية وواحد منفعل غير حي هو الهيولى واثنان غير حيين لا فاعلين ولا منفعلين هما الدهر والخلاء واعلم ان مراد المصنف انه لا قديم ثابت ومحقق سوى الله تعالى لا انه ممتنع قدم ما سوى الله تعالى وذلك لما سيأتي من انه لا دليل على امتناع وجود العقل بل هو في حيز الامكان فعلى تقدير ثبوته يكون قديما بالزمان حيث لا يجري فيه دليل حدوث الاجسام لكونه مبنيا على الحركة والسكون الممتنع ثبوتهما للمجردات ولا دليل حدوث النفس الناطقة لابتنائه على الاتحاد في الحقيقة النوعية وغيره مما لا يجري في العقول كما ستعرفه ولا دليل على الحدوث الزماني سوى ذلك ومما يقال من ان العمدة في الحدوث الزماني لجميع ما سوى الله تعالى هو الاجماع ليس بشيء لانهم بالحدوث يثبتون الصانع والاجماع على تقدير ثبوته دليل شرعي متوقف على اثبات الصانع تعالى نعم من قال منهم بان علمه

قوله لا بالذات ولا بالزمان اه لا يخفى ١٣٢

في عدم افتقار الحادث الى مادة ومدة

الافتقار الى الامكان لا الحدوث لذلك لكن ح تكون المسئلة اى مسئلة الحدوث خارجة عن الاصول و ستطلع على ما تقرر عليه دأبنا في مسئلة الحدوث انشاء الله تعالى

المسئلة التاسعة والثلثون

في عدم افتقار الحادث الى مدة ومادة خلافا للحكماء وتقريره منهم اما في افتقار الحادث الى المدة فهو ان كل حادث بعد ما لم يكن يكون بعديته مضائفة لقبلية تقدرها تلك قبل لا يوجد مع البعد كقبلية الواحد على الاثنين وامثالها التي يوجد القبل والبعد فيها معا بل قبل تزول قبليته بتجدد البعدية وليس معروض هذه القبلية بالذات نفس العدم لانه كما كان قبل فقد يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه يكون قبل ومع وبعد فاذن هناك شيء آخر متجدد متصرم غير قار الذات متصل في ذاته اذ من الجائز ان نفرض متحركا يقطع مسافة يكون حدث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث فيكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة متجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة باتصال المسافة والحركة وقد تقرر امتناع تألف مثل هذا المتصل من اجزاء لا تتجزى فاذا ثبت ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات متصل باتصال المقادير هو المراد من الزمان والمدة واما في افتقار الحادث الى المادة هي الهيولى كما للصورة او موضوع كما للاعراض فهو ان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود فهو محال واما ممكن الوجود فله امكان وجود قبل وجوده وليس هو قدرة القادر عليه لان السبب في كون المحال غير مقدور عليه هو كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير المحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه والشيء لا يكون سببا لنفسه فاذن كونه ممكنا امر له في نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه فاذن كونه ممكنا امر مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه لان الامكان يكون للشيء بالقياس الى وجوده كما يقال البياض يمكن ان يوجد او بالقياس الى صيرورته شيئا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس الى شيء آخر فهو امر اضافي والامور الاضافية اعراض والاعراض لا توجد الا في موضوعاتها فاذن الحادث يتقدمه امكانه وموضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجود والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا وهيولى بالقياس اليه ان كان صورة قال المص في شرح الاشارات واعلم ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض واما بالذات كوجود البياض اما الامكان بالقياس الى وجود بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود شيء آخر له او بالقياس الى صيرورته موجودا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد له البياض او يقال الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان تصير موجودة بالفعل وظاهر ان هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها وهو محلها واما الامكان بالقياس الى وجود بالذات فيكون للشيء بالقياس الى وجوده بالذات ولا يخ اما ان يكون ذلك الشيء مما يوجد في موضوع او مادة او مع مادة كما يقال البياض يمكن ان يوجد او يكون وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج الى موضوع حكم القسم الاول ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشيء واما ان لا يكون كذلك بل يكون الشيء قائما بنفسه لا علاقة

في علة افتقار الحادث الى مادة ومدة

له فيتي من الموضوع والمادة ومثل هذا الشي لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا لكان مسبوقا بالامكان لا محة كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشي فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه لكن الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذا لم يكن حقيقته فنوعا دض له وقد فرض انه غير عارض لشي هذا خلف ولما تبين ان مثل هذا الشي لا يمكن ان يكون محدثا فهو ان كان موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك ان الاشيا الحادثة يكون اما اعراضا او صورا او مركبات او نفوسا توجد مع المواد وان لم تكن حالة فيها وامكانات هذه الاشياء يكون قبل وجودها ويعبر عنها بالقوة فبق هذه الوجودات في موادها بالقوة وهي تختلف بالبعد والقرب و تزول عنها مع خروج الوجودات عن القوة الى الفعل وانما يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك واما امكان الموجودات الممكنة في انفسها فهي امور لازمة لمهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس الى وجوداتها وكذلك الوجوب والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن ان يكون فوق واحد والموصوف بالامتناع لا يمكن ان يوجد في الخارج والموصوف بالامكان مهيات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم باسرها وهذه الاختلافات احوال للموضوعات في انفسها قال فهذا ما انتدنت تحقيقه في هذا الموضع لتزول الاشكالات التي تورد هيهنا ثم تعرض لاعتراضات الامام فدفعها مفصلا ومن جملتها انه قال الشي قبل وجوده نفي صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان فقال انه خبط عظيم يقتضيه عدم التميز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية ومنها انه لو كان الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول مح لكونه وصفا للغير والثاني يقتضي ان يكون للامكان امكان فاجاب عنه بان الامكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشي خارجي من حيث تعلقه بالشي الخارجي ليس بموجود في الخارج هو امكان بل هو امكان وجود في الخارج ولتعلقه بذلك الشي يدل على وجود ذلك الشي في الخارج وهو موضوعه من حيث كونه قائما بالعقل موجود في الخارج فله امكان اخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار ثم ان المص جمع مذهب الحكمين في هذا الكتاب على سبيل المعارضة فقال ولا يفتقر الحادث الى المدة والمادة والا لزم التسلسل لكونهما حادثين ايضا لما تقدم من حدوث الاجسام فان المدة والمادة لا يمكن تحققهما بدون الجسم اما المدة فلكونها مقدار الحركة المحتاجة الى الجسم واما المادة فلامتناع خلوها عما يجعلها جسما اعني الصورة فلو احتاج كل حادث الى المدة والمادة لزم التسلسل والتحقيق ان الحادث ان كان مسبوقا بعدم وهي متقدر صالح لفرض وقوع الحادث في اي جزء من الاجزاء الوهمية لهذا العدم المتقدر فلا محة يحتاج الى المادة والمدة لاحتياجه الى اسباب معدة مؤدية الى تخصيص وقت الحدوث وتعينه وقبول ذلك العدم المتقدر لان بقاء الحادث ممتنع او ممكن في ذلك العدم وان كان مسبوقا بعدم مطلق غير متقدر فلا يحتاج اليهما لعدم الحاجة في تخصيص وقت الحدوث الى تلك الاسباب المتوقفة على الزمان لتعينه بانه لا وقت قبله وعدم التخلف المتقدر للقابل لان بقاء الحادث في ذلك العدم ممكن او ممتنع وبسط القول فيه في بحث حدوث الاجسام انتهى

المسألة الاربعون

في ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه على ما قال والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات او استناده اليه

في الماهية ولواحقها وتعريفها وموضع اطلاقها

اما بغير واسطة او بواسطة قديمة وعدم المعلول مستند الى عدم علته فيؤدي الى عدم الواجب بالذات

الفصل الثاني

في المهية ولواحقها من الوحدة والكثرة والكلية والجزئية والذاتية ونظايرها وهذا الفصل يشتمل على مقدمة ومسائل عديدة اما المقدمة ففي اشتقاق لفظ المهية وتعريفها وموضع اطلاقها والفرق بينها وبين الذات والحقيقة على ما قال وهي اي هذه اللفظة مشتقة مما هو فالياء فيها للنسبة فمعناها المنسوبة الى ما هو وانما نسبت اليه لانها تقع جوابا عنه وهو اي المهية والتذكير باعتبار الخبر ما به يجاب عن السؤال بما هو وهذا هو سميها وقال شارح المقاصد وقد يفسر بما به الشيء هو هو ويشبه ان يكون هذا تحديدا اذ لا يتصور لها مفهوم سوى هذا هذا وذهم بعضهم انه صادق على العلة الفاعلية وليس كذلك لان الفاعل ما به الشيء يكون موجودا الا ما به الشيء يكون ذلك الشيء انتهى وتطلق هذه اللفظة غالبا على الامر المعقول اي الملحوظ لا باعتبار الوجود فيكون كليا بالفعل اذا كان حاصلا في العقل وكليا بالقوة اذا كان موجودا في الخارج حيث يمكن للعقل ملاحظته لا باعتبار الوجود فيصير كليا بالفعل فلا تطلق على الموجود الذي وجوده عين ذاته اذ لا يمكن اعتباره لا باعتبار الوجود ولا على الهوية الشخصية من حيث هي شخصية لان التشخص بما هو فوق الوجود ويطلق الذات والحقيقة عليها اي على المهية غالبا مع اعتبار الوجود الخارجي فلا يبقى ذات العنقا وحقيقتها بل يبقى مهيتها وهذه الاطلاقات جارية مجرى الحقيقة العرفية لكونها بحسب الاكثر الاغلب فقد يطلق الثلاثة بلا اعتبار فرق بينها واما المسائل فالاولى في ان كلا من المهية والذات والحقيقة من المعقولات الثانية على ما قال وانكل من المعقولات الثانية فان مفهوماتها تعرض لما صدق عليها في العقل كامر الاتصاف كون الانسان مثلا مهية اي مقولا في جواب ما هو امر لا يعقل الا عارضا له في الذهن

المسئلة الثانية

في مغايرة المهية لما يلحقها ويصدق عليها من العوارض وانما احتاج الى البيان لامكان الالتباس لمكان صدقها عليها بخلاف الامور المباينة لها حيث لا يصدق عليها فلا التباس فقال وحقيقة كل شيء موجود مغايرة للعوارض في الاعتبارات ولهذا عبر بلفظ الحقيقة دون المهية مغايرة لما يعرض لها اي يحمل عليها من الاعتبارات اي الاحوال الثابتة لها سواء كانت اجزاء لها او اعراضا لازمة او مفارقة والا اي وان لم يكن كذلك بل كان عينها لما صدق ذلك الشيء المعروض لتلك العوارض على ما ينافيها اي تلك العوارض مثلا لو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لما صدق الانسان على الكثير المنافي لها وليس كذلك فان قيل هذا البيان لا يجري في لوازم المهية فان الاربعة مثلا لا يصدق على ما ليس بزوج اجيب بان المراد من الصدق مع المنافاة بالذات ولا منافاة بالذات بين الاربعة وما ليس بزوج بل باعتبار الزوجية فتدبر وتكون المهية سواء كانت موجودة او معدومة ولهذا عبر بلفظ المهية ماخوذة مع كل عارض مقابلة لها اي لتلك المهية ماخوذة مع ضده فان الانسان الواحد مثلا من حيث هو واحد مقابل للانسان الكثير من حيث هو كثير وهي اي المهية ملحوظة من حيث هي غيرها ماخوذة مع شيء من الاعتبارات ليست الا هي فان الانسان الملحوظ من حيث هو انسان غير ماخوذ مع الكتابة والضحك والوحدة والكثرة وغير ذلك انسان فقط لا انسان ضاحك ولا انسان كاتب ولا انسا

واحد ولا اثنان ولا كثير ولا بشرط ان يكون معها شيء منها الى غير ذلك فلو سئل بطرفي النقيض على سبيل الاستفهام
المجهول الى الطرفين لما لم يتوجه بان قيل هل الانسان من حيث هو انسان كاتب او ليس بكاتب فالجواب السلب
لكل شيء اي ليس بكاتب ولا لشيء من الاشياء قبل الحيثية لا بعدها اي بذكر حرف السلب قبل الحيثية
الا ان يقال الانسان ليس من حيث هو انسان بكاتب لا بعد الحيثية بان يقال الانسان من حيث هو انسان
شيء هو اللاكاتب مثلا وهو باطل والى هذا اشار الشيخ حيث قال في خامسة الهيات الشفا فان
سألنا سائل وقال انتم تجيبون وتقولون انها ليست كذا وكذا وكونها ليست كذا وكذا غير كونها
اثنانية بما هي اثنانية فنقول انا لا نجيب بانها من حيث هي اثنانية ليست كذا بل نجيب بانها ليست من
حيث هي اثنانية كذا وقد علم الفرق بينهما في المنطق وانما قال بطرفي النقيض لكون الترديد بينهما حاصرا
البتة فيستحق الجواب باختيار احد الشقين بخلاف ما اذا سئل بطرفين لا يكونان متناقضين كان يق
هل الانسان كاتب او ضاحك وهل الانسان كاتب او لا كاتب فلا يستحق الجواب اصلا

المسئلة الثالثة

في اعتبارات الماهية بالقياس الى ما يعرض لها من الاعتبارات التي صيرت مغايرتها لها وهي
ثلثة الاول اعتبار الماهية بشرط ان لا يكون معها شيء من تلك الاعتبارات الثاني اعتبار الماهية بشرط ان
يكون معها شيء منها الثالث اعتبارها لا بشرط ان يكون معها شيء منها ولا بشرط ان لا يكون معها شيء
منها وتسمى الماهية بالاعتبار الاول بالماهية المجردة والماهية بشرط لا شيء وبالاعتبار الثاني الماهية المخلوطة
والماهية بشرط شيء وبالاعتبار الثالث الماهية المطلقة والماهية لا بشرط شيء واعلم ان قولهم الماهية بشرط
لا يستعمل عندهم بمعنيين احدهما ان يعتبر مجرد الماهية عن جميع ما عداها من الامور الزائدة عليها سواء
كانت عارضة لها او لازمة اياها وهذا هو المستعمل في مقابلة الماهية المخلوطة والمطلقة في مباحث
الماهية والمعنى الثاني هو ما يراد بقولهم الماهية بشرط لا جزء ومادة وهو ان يعتبر انضمام شيء اخر
اليها لا من حيث هو داخل فيها ومحصل اياها بل من حيث هو امر زائد عليها وتحصل منها مجموع لا
يصدق هو عليه بهذا الاعتبار فيقال مثلا الحيوان بشرط لا جزء الماهية الانسان ومادة لها وبين
المعنيين بين والمعنى الاول هو المشهور بين المتاخرين كما صرح به في شرح المقاصد على انه الذي
بالغ الشيخ في نفي وجوده كما يأتي وبالجملة هو المجزوم بانه لا وجود له في الخارج [struck through: الا الوجود في الخارج] اذ
الوجود في الخارج من اللواحق التي فرض عدمها وقيل بل في الذهن ايضا لكون الوجود الذهني ايضا من
تلك اللواحق ورد بان الذهن من خاصيته كما مر ان يعتبر كل شيء حتى عدم نفسه فله ان يعتبر الماهية
معراة عن العوارض الذهنية وان كانت غير خالية عنها في نفس الامر ولذلك امكننا ان نحكم على الماهية
المجردة عن العوارض مطلقا باستحالة وجودها في الخارج مع استدعاء الحكم على شيء تصوره لا محالة نظيره ما
مر من ان المعدوم مطلقا قد يعرض له الوجود الذهني فيكون قسما من الموجود المطلق لاعتبار وجوده
في الذهن وقسيما له باعتبار ذاته ومفهومه فههنا ايضا الماهية بشرط لا قد يعرض لها وجود ذهني
فهي من حيث ذاتها ومفهومها مجردة عن العوارض كلها ومقابلة للمخلوطة بها ومن حيث
وجودها في الذهن قسم من المخلوطة ومحكوم عليها وكذا الحال في المجهول المطلق فانه باعتبار
حصوله في الذهن بحسب هذا الوصف العارض له قسم من المعلوم بوجه ما ومن حيث اتصافه بهذا

الوصف فرضا فتيم له فان قيل حاصل ما ذكرتم ان كلما يوجد في الذهن من الماهيات فهي مخلوطة بحسب
نفس الامر وليست مجردة تصورا فهو الا ان العقل قد يتصورها مجردة تصورا غير مطابق للواقع ولا
عبرة بما لا يطابق الواقع فيصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا ويلزم منه بحكم عكس النقيض ان المجرد لا يوجد
في الذهن قلنا ان المجرد بحسب نفس الامر يوجد في الذهن اذ له ان يفرضه والفرض هو الوجود في الذهن فلا
يصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا ولا يجب كون الفرض مطابقا للواقع واجيب ايضا بانه لا معنى
للمجرد الا ما اعتبره العقل كذلك لا بقي فلا يمتنع وجوده في الخارج ايضا بان يكون مقرونا باللواحق ويعتبره العقل
مجردا عنه لانا نقول الفرق هو انه يوجد في الذهن شيء هو مجرد باعتبار الذهن ولا يوجد في الخارج
شيء هو مجرد باعتبار الخارج بل باعتبار الذهن فتدبر وقد يلخص المقام بانه ان اريد ان الماهية المجردة
لا توجد في نفس الامر بمعنى ان وصف التجرد لا يكون لها بحسب نفس الامر لكن يوجد في الفرض العقلي
بان يفرض له العقل هذا الوصف فذلك مما لا ريب فيه وان اريد انه يوجد في الفرض العقلي شيء هو
مجرد بحسب نفس الامر بحيث يكون الحكم عليه بالتجرد الواقعي صادقا فذلك مما لا شك في نفيه وان
اريد انه يوجد في الفرض العقلي شيء هو مجرد بحسب هذا الاعتبار فلا خفاء فيه ولا يتوجه انه يوجد
في الخارج ايضا شيء هو مجرد بحسب هذا الاعتبار لما عرفت من الفرق فهذه وجوه لا يتصور بعده
تحصيلها الخلاف بين العقلاء وحصل من جميعها ان ظرف الاتصاف بالتجرد عن العوارض مطلقا ليس
نفس الامر مطلقا بل باعتبار العقل فقط واما ظرف الوجود فيمكن ان يكون هو الخارج او الذهن فيوجد
في الخارج والذهن واعتبار العقل جميعا ما هو مجرد عن العوارض بحسب اعتبار العقل ولا يوجد في
شيء منها ما هو مجرد عنها بحسب الواقع مطلقا هذا اعني تعليل نفي وجود المعنى الاول في الخارج بكون
الوجود في الخارج من اللواحق التي فرض عدمها هو المذكور في كتب المتاخرين لكن الشيخ في اول الخامسة
الهيات الشفا بعدما حقق كون الماهية من حيث هي ليست الا هي على ما مر في المسئلة السابقة قال وههنا
شيء يجب ان نفهمه وهو انه حق ان يقال ان الحيوان بما هو حيوان لا يوجب ان يبقى عليه خصوص او عموم
وليس بحق ان يقال ان الحيوان بما هو حيوان يوجب ان لا يبقى عليه خصوص او عموم وذلك لانه لو كانت
الحيوانية توجب ان لا يبقى عليها خصوص او عموم لم يكن حيوان خاص وحيوان عام ولهذا المعنى
يجب ان يكون فرق بين ان يقول الحيوان بما هو حيوان مجردا بلا شرط شيء اخر وبين ان يقول الحيوان
بما هو حيوان مجردا بشرط لا شيء اخر ولو كان يجوز ان يكون الحيوان بما هو حيوان مجردا بشرط
ان لا يكون شيء اخر موجودا في الاعيان لكان يجوز ان يكون للمثل الافلاطونية وجود في
الاعيان بل الحيوان بشرط لا شيء اخر وجوده في الذهن فقط انتهى كلام الشفا فليتدبر والمعنى
الثاني هو الذي ذكره الشيخ في الفرق بين الجنس والمادة في الشفا والخمسة المعتبرة في شرح الاشارات
حيث قال من الكليات ما قد نتصور معناه فقط بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل
ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون معناه الاول مقولا على ذلك المجموع بل جزء منه ومنها ما نتصور
معناه لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون
معناه الاول مقولا على المجموع حال المقارنة وهذا الاخير قد يكون غير محصل بل يكون مبهما

المسئلة الثالثة من الفصل الثاني

محصلاً لان بق على اشياء مختلفة الحقايق وانما يحصل بما يضاف اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء وقد يكون مخصصًا بنفسه اوبما انضاف الى المعنى المذكور ولا يكون محصلاً لان بق على اشياء مختلفة الحقايق بل بق حين على اشياء لا يختلف الا بالعدد فقط وهذان يشتركان في ان المعنى الاول بق على الحاصل بعد لحوق الغير به الا ان اللاحق يعطي قوام ذلك المعنى في الصورة الاولى ويسمى فصلاً ولاحق به بعد التقوم في الصورة الاخيرة فالكل يسمى بالاعتبار الاول مادة وبالاعتبار الثاني جنسًا وبالاعتبار الثالث نوعًا مثاله الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء وان اقترن به الناطق مثلا صار المجموع مركبًا من الحيوان والناطق ولا بق له انه حيوان كان مادة واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء بل من حيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وان يخصص بالناطق مثلا فيحصل انسانا وبق انه حيوان كان جنسًا واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق مخصصًا ومحصلاً به كان نوعًا فالحيوان الاول جزء الانسان ويتقدم تقدم الجزء في الوجودين والحيوان الثاني ليس بجزء له لان الجزء لا يحمل على الكل بل هو جزء من حده ولا يوجد من حيث هو كك الا في العقل ويتقدم في العقل بالطبع لكنه في الخارج متاخر عنه لان الانسان ما لم يوجد لم يعقل له شيء بعمه وغيره وشيء يخصه ويصيره هو هو بعينه والحيوان الثالث هو الانسان نفسه لانه ماخوذ مع الناطق والاشياء التي يضاف اليه بعد تحصيله لا يفيد اختلافا في الماهية بل ربما يجعله عللا بالعدد كالانسان الابيض والانسان الاسود وهذا الانسان وذاك الانسان فظهر الفرق بين الاشياء التي تدخل على معنى وتجعله اشياء مختلفة الحقايق وبين الاشياء التي تدخل عليه وتجعله متفقة الحقايق انتهى كلام شرح الاشارات فجزم المتاخرون بان هيهنا اصطلاحين وحكموا بان قول المصنف وقد يوخذ الماهية محذوفا عنها ما عداها وفي بعض النسخ جميع ما عداها بحيث لو انضم اليها شيء لكان زايدا ولا يكون مقولا على ذلك المجموع هو الماهية بشرط لا شيء خلط بين الاصطلاحين حيث لا ينطبق على المعنى الاول لان قوله محذوفا عنها ما عداها اعتبر ولا دخل فيه لما عداه ولا يمكن حمله على المعنى الثاني لمكان قوله ولا توجد الا في الاذهان فان الماهية بشرط لا شيء بالمعنى الثاني لا خلاف في امكان وجودها ذهنا وخارجا وقال شارح المقاصد واعلم ان الحكم المحقق مع مبالغته في ان الماخوذ بشرط ان يكون وحده هو الجزء الموجود في الخارج وان الماخوذ لا بشرط شيء هو المحمول وليس بجزء اصلا وانما بق له جزء الماهية بالمجاز لما انه يشبه الجزء من حيث ان اللفظ الدال عليه يقع جزء من حدها اورد هذا الكلام في كتاب التجريد على وجه يشهد بانه ليس من تصانيفه ونقل كلام المصنف لا بقوله صادق على المجموع الحاصل منه ومما انضاف اليه ثم قال وهذا خبط ظاهر وخلط لما ذكره في شرح الاشارات بما اشتهر بين المتاخرين وفيه شهادة صادقة بما دعى به التجريد من انه ليس من تصانيفه مع جلالة قدره عن ان ينسب الى خبط انتهى كلام شرح المقاصد وتبعه الشارح القوشجي في اسناد هذا الخبط والخلط الى المصنف ره وقال المحقق الشريف بعد تقرير الاصطلاحين واذا عرفت ذلك تبين لك ان قوله محذوفا عنها جميع ما عداها قد تم به المعنى الاول

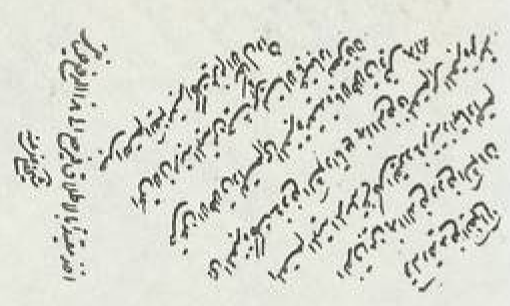
بالعوارض واللوازم حتى لو فرضنا تبدل تلك العوارض لم يلزم قدح في الماهية وليس كذلك نسبة الانسان فانه لو تجردها عن زيد مثلا لم يبق ماهية اصلا و لا نسبة الحيوانية الى الانسانية فان الحيوان ليس ماهية متوارد عليها الانسانية واللاانسانية ولا فنا برمحلان معًا محالات

في اعتبار الماهية بالقياس الى ما يعرضها

واما قوله بحيث لو انضم اليها آه فهو معتبر في المعنى الثاني دون الاول ففي العبارة مسامحة لا يقال
المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة والمذكور هيهنا هو الانضمام فرضا لانا نقول لا فايدة
لفرض الانضمام وما يترتب عليه من انه يحصل هناك مجموع لا تصادق بينه وبين اجزائه في المعنى الاول
انتهى ثم ان سيد المدققين قد تحاشى عن اسناد الخبط والخلط الى المصنف وانكر تحقق الاصطلاحين
وقال الظاهر انه ليس هناك اصطلاحان فان هذه الاعتبارات الثلاثة بمعنى واحد معتبرة في اجزاء
المهية وغيرها وحاصل كلامه في هذا المقام هو ان المراد انما هو المهية المجردة لكن لا بحيث لا يقارنها
شيء من اللواحق اصلا كما اعتبره القوم كذلك وسموها بالمعنى الاول اذ لا يظهر لاعتبارها كذلك
فائدة بل بان يعتبر ان كل ما يقارنها فهو زايد عليها غير متحد معها فهذا هو معنى تجريد المهية عن
اللواحق وهي بهذا الاعتبار غير موجودة في الخارج اذ كل ما يوجد في الخارج فهو متحد مع ما يقارنها
سواء كان ذاتيا لها او عارضيا لان المراد باللواحق هي المحمولات وهي متحدة مع موضوعها في الخارج
لكون معنى الحمل ذلك فهذا هو مراد المصنف وكذا مراد الشيخ فيما نقل عنه من ان المهية قد تؤخذ بشرط
لا شيء بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زايدا عليه ولا
يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع ولما اورد المحقق الدواني عليه ان الشيخ قد صرح بان الجسم
بمعنى المادة جزء من وجود الانسان وسبب لوجوده وان المادة في المركبات الخارجية موجودة بوجود
سابق على وجود المركبات واما في البسائط فانما يتقدم عليه بحسب الوجود العقلي اذ لا مادة لها في الخارج
فنفي وجود المهية من حيث انها مادة يخالف ما عليه الشيخ بل ما عليه الامر في نفسه فان المادة موجودة في الواقع
اجاب بانه لا يلزم من كون المهية بشرط لا شيء جزءا للمهية الماخوذة مع العوارض ان يكون جزءا لها في الخارج
لاحتمال ان يكون من اجزائها التحليلية العقلية كيف لا وقد اريد بالعوارض المحمولات وهي في الخارج
ليست اجزاء لها فهذه طريقته في توجيه هذا المقام واما طريقة المحقق الدواني فهي ان تجريد المهية
امر نسبي يختلف بالقياس الى الامور فربما اعتبر تجريدها بالقياس الى امر دون آخر وربما اعتبر بالقياس
الى جميع الامور وهي بهذا الاعتبار لا توجد في الخارج لانها اذا اعتبرت محصلة بحيث لا تقبل تحصلا آخر اصلا
حتى الهوية العينية فهي بهذا الاعتبار غير موجودة في الخارج اذ كل موجود لا بد له من تعين خاص
هو محصل زايد على المهية المعتبرة بهذا الاعتبار واذا اعتبرت محصلة بالقياس الى شيء آخر معين او
اشياء معينة كالجسم بشرط ان لا يدخل في قوامه النفس ولكن لا بشرط ان لا يحصل بالعوارض فيكون هو
ماخوذا بشرط لا بالنسبة الى النفس ولا بشرط بالنسبة الى تلك العوارض فهو موجود ومحل النفس
فالذي نفى المصنف وجوده هو المهية بشرط لا شيء مطلقا وهو لا ينافي ما اثبته الشيخ من وجود المهية
بشرط لا شيء فان قلت المعتبر في المادة اما التجريد عن جميع ما عداه او عن بعضه وعلى الاول لا تكون موجودة
اصلا كما قرره فلا يصح كلام الشيخ وعلى الثاني تكون موجودة في الجملة فلا يصح كلام المصنف قلت المعتبر
في مادة الشيء التجريد بالنسبة اليه فكل ما اعتبر مجردا بالنسبة الى شيء فهو مادة بالنسبة الى ذلك الشيء
وذلك الشيء صورة له حتى ان النوع لو اعتبر محصلا بالنسبة الى التشخص بحيث لو انضم اليه التشخص كان

امر زائداً عليه لا محصلاً له كان مادة له بهذا الاعتبار وغير محمول على المجموع والمصنف حيث حكم بانتفاء المادة اراد بها المهية باعتبار التجريد عن جميع ما عداها وان كان اعتبار المادة اعم من ذلك ثم قال والامر في توجيه العبارة هين فاما ان يحمل قوله محذوف عنها ما عداها على التعميم ويؤيده ما في بعض النسخ محذوفاً عنها جميع ما عداها ح لا خدشة في قوله لا يوجد الا في الاذهان ولا خلل في ذلك من حيث عدم تعرضه لاعتبار التجريد بالنظر الى بعض بجواز الاخالة الى المقايسة واما ان يحمل على الاطلاق ويكون الضمير في قوله ولا يوجد الا في الاذهان راجعاً الى المجرد عن جميع ما عداه بطريق الاستخدام والاول اظهر انتهى فهذا ما قيل في هذا المقام واقول وبالله التوفيق بتحقيق المقام انه لما تقرر في المسئلة السابقة ان المهية من حيث هي ليست الا هي وان اللواحق كلها مسلوبة عنها من تلك الحيثية وان جميع الموجبات محصلة كانت ومعدولة منفية عنها في تلك المرتبة فالماهية في تلك المرتبة محذوف عنها جميع ما عداها لا محة فقول المصنف محذوفاً عنها ما عداها اشارة الى المهية من تلك الحيثية على ان يكون محذوفاً حالاً عن المهية لا مفعولاً ثانياً لقوله يوجد بل المفعول الثاني انما هو قوله بحيث لو انضم اليها اه فالمهية المحذوف عنها ما عداها هو المقسم وقد مها الى الاعتبارات الثلاثة فالمراد من الحذف هو الحذف في تلك المرتبة لا الحذف في نفس الامر بل الحذف في نفس الامر هو المعتبر في المهية المجردة التي هي قسم من المهية المحذوفة عنها ما عداها التي هي المقسم فمفاد الحذف في كلام المصنف هو مفاد فقط ووحدها في كلام الشيخ حيث عبر بها عن المهية من تلك الحيثية وفي تلك المرتبة ولما بينا انقسامها الى الاقسام الثلاثة فهو ان اعتبار المهية المحذوف عنها ما عداها لما لم يستلزم اعتبارها تامة محصلة فهي في مرتبة نفس ذاتها قابلة لان تعتبر تامة بذاتها ولان تعتبر غير تامة بنفس ذاتها بل محتاجة في تمامها وتحصلها الى امر اخر بتضمن اياه وتتحد به بوجه من الوجوه واذا اعتبرت غير تامة بل محتاجة الى امر اخر سواء كان ذلك الامر مقوماً لها ومحصلاً لقوامها او محصلاً لها نحواً من التحصل غير التقوم فهي قابلة لان تعتبر مع ذلك الامر وبشرطه ولان تعتبر لا بشرطه ولا لا بشرطه بل من حيث هي قابلة لكلا الاعتبارين فاذا اعتبرت تامة محصلة بنفسها وبهذا الاعتبار قد سميت مجردة وبشرط لا فكلما فرض منضما اليها مقارنا لها يكون زائداً عليها لا محة ولا يكون هي مقولة على ذلك المجموع ومتحدة به بوجه من الوجوه لان هذا الاعتبار هو اعتبار اخذها بشرط لا شيء اخر فلا يصح ان يتحد بهذا الاعتبار بشيء اخر فصح ان المهية المجردة وبشرط لا هي التي كلما يفرض منضما اليها يكون زائداً عليها وتكون هي غير مقولة على ذلك المجموع ولذلك عبر المصنف عن المهية المجردة التي هي القسم الاول من الاقسام الثلاثة بقوله بحيث لو انضم اليها الخ ولا ينافي ذلك صدق هذا العنوان على الاجزاء المحمولة بقياس بعضها الى بعض سواء كان هناك اصطلاح اخر او كان ذلك جزئياً من جزئيات هذا الاصطلاح وامتناع وجود المهية بشرط لا بهذا المعنى اعني بالنسبة الى جميع ما يقارنها مطلقاً لا ينافي جواز وجود المادة اعني المهية بشرط لا بالقياس الى ما يقومها الجواز ان يقارنها ما يحصلها تحصلاً ما بحيث يجوز العقل وجودها معه كما في الصورة الجنسية فانها نوع

في اعتبار المهية بالقياس الى ما يعرضها



محصل في نفسها وجنس غير محصل بالقياس الى ما يلحقها من الصور النوعية واذا اخذت بشرط لا بالقياس
الى الصور النوعية يجوز العقل وجودها في الخارج بما يقارنها من المحصلات التشخصية كما تقرر في مقامه فانطبق
كلام المصنف على ما هو المشهور واندفع توهم الخلط من غير تكلف ولا تمحل اصلا والحمد لله ملهم الصواب كما هو
اهله ثم انه لما اشرنا اليه من جعل مورد القسمة المهية المحذوفة عنها ما عداها في نفس المرتبة وجعل اقسام
المهية الملحوظة مع ما عداها وجودا وعدما في نفس الامر اندفع تمسك من توهم بجواز كون الشيء قسما لنفسه
بان القوم جعلوا المهية منقسمة الى المهية المجردة اى بشرط لا والى المهية المخلوطة اى بشرط شيء والى
المهية المطلقة من حيث هي هي اى المهية لا بشرط شيء ولا شك ان المهية من حيث هي هي نفس المهية التى
جعلت مورد القسمة الى هذه الاقسام فقد جعلوا الشيء منقسما الى نفسه والى غيره وقد يدفع ايضا بان
الحيثية في مورد القسمة بيان لاطلاق المهية وعدم تقييدها بشيء اصلا وفي القسم تقييد للمهية بهذا
الاعتبار والفرق غير خفى واما ما يدفع بجعل مورد القسمة حال المهية فيدل ان الحال المضاف الى المهية
ايضا معتبر باعتبارها ولا يحسم مادة الشبهة والتوهم المذكور باطل قطعا لان قسم الشيء لا بد ان يكون
مغايرا له في الجملة بالضرورة ولا مغايرة بين الشيء ونفسه اصلا وقد تؤخذ اى المهية لا بشرط شيء اى
من حيث هي هي من غير التفات الى انه هل يقارنها شيء في نفس الامر ام لا وهذا هو القسم الثالث من
الاعتبارات الثلاث وقد طوى ذكر القسم الثاني اعنى المهية بشرط شيء هيهنا لظهوره فان الحقايق
الموجودة في الاعيان مهيات بشرط شيء اذ لا يمكن ان توجد مهية الا وقد يلحقها شيء من العوارض فلا
حاجة الى اخذ هذا القسم واعتباره بل تسميته بالاعتبار على سبيل المشاكلة وسيشير اليه وهو اى
المهية المأخوذة لا بشرط شيء والتذكير باعتبار الخبر كلى طبيعى والمراد من الكلى الطبيعى هو الطبيعة التى
تعرضها الكلية اعنى كون الشيء كليا اذا حصلت تلك الطبيعة في العقل قال الشيخ في اول خامسة الهيات
الشفا في بيان معنى الكلى والجزئى ان الكلى يقال على وجوه ثلاثة فيقال كلى للمعنى من جهة انه مقول بالفعل
على كثيرين مثل الانسان ويقال كلى للمعنى اذا كان جائزا ان يحمل على كثيرين وان لم يشترط انهم موجودون
بالفعل مثل معنى البيت المسبع فانه كلى من حيث طبيعته يمكن ان يقال على كثيرين ولكن ليس يجب ان
يكون اولئك الكثيرون لا محالة موجودين بل ولا الواحد منهم ويقال كلى للمعنى الذى لا مانع من تصوره
ان يقال على كثيرين انما يمتنع منه ان منع سبب يدل عليه دليل مثل الشمس والارض ثم قال وقد يمكن
ان يجمع هذا كله في ان هذا الكلى هو الذى لا يمنع نفس تصوره عن ان يقال على كثيرين ويجب ان يكون الكلى
المستعمل في المنطق وما اشبهه هو هذا واما الجزئى المفرد فهو الذى نفس تصوره يمنع ان يقال على
كثيرين كذات زيد هذا المشار اليه فانه مستحيل ان يتوهم الا له وحده انتهى وينبغى ان يعلم ان
غرض الشيخ من هذا التمثيل هو الاشارة الى ان نحو التصور الذى يمنع من فرض الصدق على كثيرين
انما هو نحو من التصور مغاير لنحو التصور الذى لا يمنع منه وهذا النحو هو العلم الاحساسى الشامل
للمشاهدة والتخيل والتوهم وذلك النحو هو العلم المعروف بالتعقل ويظهر من هذا ان مناط الكلية
والجزئية انما هو نحو الادراك فزيد مثلا ان ادرك بالاحساس بالمعنى الاعم فهو جزئى وان ادرك

بالتعقل فهو كلي ومن هذا اينه يظهر الفرق ظهورا بينا بين الجزئي والكلي الفرضي مثل اللاشئ حيث يمتنع فرض صدق
احدهما على كثيرين دون الاخر مع اشتراكهما في امتناع الصدق في نفس الامر على كثيرين هذا وقال في ثانيها وهو في
بيان كيفية لحوق الكلية للطبايع الكلية بهذه العبارة فقد تحققنا اذن ان الكلي في الموجودات ما هو وهو
هذه الطبيعة عارضا لها احد المعاني التي سميناها كلية ثم قال وقد يلحقها مع الوجود هذه الكلية ولا
وجود لهذه الكلية الا في النفس ثم قال وليس يمكن ان يكون معنى هو بعينه موجودا في كثيرين فان
الانسانية التي في عمرو ان كانت ذاتها لا بمعنى الحد موجودة في زيد كان ما يعرض لهذه الانسانية في زيد
لا محالة يعرض لها وهي في عمرو الا ما كان من العوارض ماهيته معقولة بالقياس الى زيد واما ما كان يستقر
في ذات الانسان ليس استقراره فيه محوجا الى ان يصير مضافا مثل ان يبيض او يسود او يعلم فانه اذا
علم لم يكن به مضافا الا الى المعلوم ويلزم من هذا ان يكون ذات واحدة تجتمع فيها الاضداد وخصوصا
ان كان حال الجنس عند الانواع حال النوع عند الاشخاص فيكون ذات واحدة هي موصوفة بانها ناطقة
وغير ناطقة ليس يمكن ان يعقل من له جبلة سليمة ان انسانية واحدة اكتنفتها اعراض عمرو واياها
بعينها اكتنفت اعراض زيد فان نظرنا الى الانسانية بلا شرط اخر فلا تنظرن الى هذه الاضافات بوجه
على ما علمناك فقد بان انه ليس يمكن ان يكون الطبيعة توجد في الاعيان وتكون بالفعل كلية اي هي
وحدها مشتركة للجميع وانما تعرض الكلية لطبيعة ما اذا وقعت في التصور الذهني ثم انه مقيس الى
اعيان كثيرة موجودة او متوهمة حكمها عنده حكم واحد واما من حيث ان هذه الصورة هيئة
في نفس جزئية فهي احد اشخاص العلوم والتصورات وكما ان الشئ باعتبارات مختلفة يكون
جنسا ونوعا فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون كليا وجزئيا فمن حيث ان هذه الصورة صورة
ما في النفس من صور النفس فهي جزئية ومن حيث انها مشترك فيها كثيرون على احد الوجوه الثلاثة
التي بينا فيما سلف فهي كلية ولا تناقض بين هذين الامرين لانه ليس يمتنع اجتماع ان يكون الذات
الواحدة يعرض لها شركة بالاضافة الى كثيرين فان الشركة في الكثرة لا يمكن الا بالاضافة فقط واذا
كانت الاضافة لذوات كثيرة لم يكن شركة فيجب ان يكون اضافات كثيرة لذات واحدة بالعدد والذات
الواحدة بالعدد من حيث هي كذلك فهي شخصية لا محالة ثم بين ان تلك الصورة مع الاخرى التي في تلك النفس
الجزئية او في نفس اخرى مشتركة في كلي اخر صادق على هذه الصورة وصور اخر كمفهوم الصورة
العقلية وان للنفس ان تتصور ذلك الكلي ايضا ويكون متصوره صورة جزئية مشاركة لغيرها
وهكذا فيتسلسل الصور وينقطع بانقطاع الاعتبار هذا ما اوردنا من كلامه هنا والغرض منه
ان يعلم ان الكلية معناها المطابقة والاشتراك بين كثيرين وانها انما تعرض للطبيعة في العقل
لا في الخارج وانه لا يلزم من كون صورة شخصية مطابقة لكثيرين ومشتركة فيها لهم وكون الكلية
بمعنى المطابقة والاشتراك ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا فلا يكونان متقابلين
كما توهمه الشارح القوشجي واما بيان معنى مطابقة الصورة الشخصية لكثيرين فهو ما بينه
الشيخ بقوله وهذا اي هذه الصورة الجزئية التي في النفس انما كانت نسبتها الى ما بازائها كلية هي الى

١٤٢
قوله ثم قال وليس يمكن ان يكون الخ يعني انه لو كان المعنى النوعي كالانسانية مثلا موجودا بعينه واحدا بالعدد في الاشخاص الكثيرة لزم اجتماع الاضداد في موضوع واحد وهو محال ... [illegible]

[illegible]

امور من خارج على وجه ان اى تلك الخارجيات سبقت الى الذهن فجاز ان يقع عنها فيه هذه الصورة بعينها واذا سبق واحد فتأثر النفس منه بهذه الصفة لم يكن لما خلاه تأثير جديد الا بحكم هذا الجواز المعتبر فان هذا الاثر هو مثل صورة السابق قد تجرد عن العوارض وهذا هو المطابقة ولو كان بدلا احد هذه المؤثرات شيء غير تلك الامور المفروضة وغير مجانس لها لكان الاثر غير هذا الاثر فلا يكون مطابقة انتهى وحصوله ان معنى مطابقة الصورة الواحدة الشخصية لكثيرين هو ان كل واحد من الكثيرين اذا جرد عن العوارض واللواحق كان الحاصل منها في العقل هو هذه الصورة بعينها ويشبه ذلك بخواتم منقوشة بنقش واحد فانه اذا ضرب احدها على شمعة ارتسم فيها ذلك النقش فان ضرب عليها خاتم اخر منها لم يتأثر الشمعة بنقش اخر ولو سبق الى الشمعة غير الذي ضرب عليها اولا لكان الاثر الحاصل منه في الشمعة هو ذلك النقش بعينه فان قيل كما ان الصورة العقلية مطابقة لكل واحد من الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة ضرورة ولما يطابقها تلك الصور ضرورة ان المطابقة بالمعنى الحقيقي المتعارف قلنا اذا كان المراد ما ذكرنا فلا ورود له اصلا فلا حاجة الى ما اجاب به عنه المحقق الشريف من ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا قال ولعل السر في ذلك ان الامور الخارجية ذوات متأصلة بخلاف الصور العقلية فانها كالاظلال المقتضية للارتباط بغيرها هذا بيان معنى المطابقة واما بيان معنى اشتراك الصورة الواحدة الشخصية بين كثيرين فهو انه لو فرضت هذه الصورة موجودة في الخارج فاذا تشخصت بتشخص اى واحد من تلك الكثيرين كانت عين ذلك الواحد مثلا ان تشخصت بتشخص زيد كانت عين زيد وان تشخصت بتشخص عمرو كانت عين عمرو وهكذا فلا وجه لما زعمه المحقق الشريف من ان الكلية انما عرضت الاشتراك يمتنع عروضها للصورة المعقولة ايضا كما يمتنع عروضها للموجودات الخارجية بل انما تعرض للصور العقلية الكلية بمعنى المطابقة فقط بالمعنى المذكور والعجب انه ذكر انه قد يعبر في المطابقة مع المعنى المذكور هنا الذي ذكرناه لبيان معنى الاشتراك وغفل عن انه عين المعنى المراد من الاشتراك ههنا واعلم ان الطبيعة اى الماهية لا بشرط شيء انما سميت بالكلي لكونها معروضة للكلية بالقوة وانما قيد بالطبيعي اى المنسوب الى الطبيعة لكونه في مقابلة الكلي العقلي فكما ان الكلي العقلي منسوب الى العقل كذلك الكلي الطبيعي منسوب الى الطبيعة التي هي بازاء العقل اعني الخارج فلعل لفظ الكلي وضع في الاصطلاح اولا لمفهوم المقول على كثيرين اعني هذا العارض ثم اطلقوه على معروضه فقط وسموه الكلي الطبيعي ثم اطلقوه على مجموع العارض والمعروض وسموه الكلي العقلي ولعلهم انما سموا الطبيعة الموجودة في الخارج كليا طبيعيا مع كونها معروضة للكلية بالقوة دون الصورة العقلية مع كونها معروضة لها بالفعل لان حقيقة المقابلة مع الكلي العقلي انما يتحقق حيث يوجد في الخارج فقط كما ان العقلي يوجد في العقل فقط على انه لا فرق كثيرا بين الماهية لا بشرط شيء وبين الصورة الحاصلة منها في العقل لعدم الحاجة الى الانتزاع كما يحتاج الصورة الحاصلة من الماهية بشرط شيء في العقل اليه هذا ثم ان الكلي الطبيعي اعني الماهية لا بشرط شيء موجود في الخارج لان الماهية بشرط

المسئلة الثالثة من الفصل الثاني

شيء اعني الشخص موجود في الخارج بالضرورة والمهية لا بشرط شيء اعني نفس المهية جزء منه على ما قال

وهو جزء من الاشخاص على ان يكون الجملة حالاً من الضمير في موجود وذلك لان الشخص عبارة

عن المهية بشرط ما وحال ما فاذا كانت المهية بشرط ما موجودة تم قال الشيخ في الشفا الحيوان بما هو حيوان

والانسان بما هو انسان اي باعتبار حده ومعناه غير ملتفت الى امور اخرى يقارنه ليس الا حيوانا او

انسانا واما الحيوان العام والحيوان الخاص الشخص والحيوان من جهة اعتبار انه بالقوة عام او خاص و

الحيوان باعتبار انه موجود في الاعيان او معقول في النفس هو حيوان وشيء ليس هو حيوانا منظورا

اليه وحده ومعلوم انه اذا كان حيوان وشيء كان فيهما الحيوان كالجزء منهما وكذلك في جانب الانسان

ويكون اعتبار الحيوان بذاته جايزا وان كان مع غيره لان ذاته مع غيره ذاته فذاته له بذاته وكونه له

مع غيره امر عارض له او لازم للطبيعة الحيوانية والانسانية ثم قال وهذا الحيوان بهذا الشرط وان كان

موجودا في كل شخص فليس هو بهذا الشرط حيوانا ما وان كان يلزمه ان يصير حيوانا ما لانه في حقيقته

مهية بهذا الاعتبار حيوان ما وليس يمنع كون الحيوان الموجود في الشخص حيوانا ما ان يكون

الحيوان بما هو حيوان لا باعتبار انه حيوان بحال ما موجودا فيه لانه اذا كان هذا الشخص حيوانا ما

فحيوان ما موجود في الحيوان الذي هو جزء من حيوان ما موجود كالبياض فانه وان كان غير مفارق

للمادة فهو بالبياضية موجود في المادة على انه شيء اخر معتبر بذاته وذو حقيقة بذاته وان كان عرض

لتلك الحقيقة ان تقارن في الوجود امرا اخر ثم قال بعد نفي كون الحيوان بشرط لا موجودا في الخارج كما نقلنا

عنه سابقا بهذه العبارة فاما الحيوان بمجرده لا بشرط شيء اخر فله وجود في الاعيان فانه في حقيقته بلا

شرط شيء اخر وان كان مع الف شرط يقارنه من خارج فالحيوان بمجرد الحيوانية موجود في الاعيان

وليس يوجب ذلك عليه ان يكون مفارقا بل الذي هو في نفسه خال عن الشرائط اللاحقة موجود في

الاعيان وقد اكتنفه من خارج شرائط واحوال انتهى اعلم انه ليس المراد من الاستدلال بكون الكلي

الطبيعي جزء من الشخص الموجود على كونه موجودا انه جزء خارجي له وانه موجود بوجود على حدة ووراء

وجود الشخص كما هو شأن الاجزاء الخارجية المحمولة الى المركب منها فانه لو كان المراد ذلك لزم كون

الحيوان مثلا الموجود في ضمن هذا الحيوان غير هذا الحيوان ضرورة ان كل موجود في الخارج فهو

متشخص في ذاته متعين في نفسه ممتاز عن جميع ما عداه وهو باطل قطعا وكانه في كلام الشيخ المنقول

ايضا اشارة لا هذا كيف ونقل الكلام الى الحيوان الذي هو جزء لهذا الشخص الثاني فيلزم ان

يكون كل شخص من الحيوان مشتملا على افراد غير متناهية منه وهذا اعني وجوب كون كل موجود

في الخارج متعينا في ذاته هو الذي منع كون اشتراك الكلي بين كثيرين بحسب الخارج ولزم ايضا امتناع

حمل الكلي الطبيعي على ما هو فرد له ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجي على ما تركب منه بحسب الوجود للكل عليه

بل المراد انه جزء عقلي له والمراد من الجزء العقلي للذات الموجودة في الخارج نحو من التحليل بحلل تلك

الذات اليه فكانما تحلل العقل ذات الموجود الى ما يجب كونه موجودا بوجود تلك الذات بحيث اذا كان

بحيث لها تلك الذات فان حقيقة الشيء هو ما به الشيء هو هو فكيف يمكن كون الشيء موجودا مع كون ما به ذلك الشيء

حسنى اعتبار التمهيد للمحقق الى مائة عرضها

الشيء هو هو غير موجود فظهر بطلان ما ذكره المحقق الشريف من منع وجوب كون الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية موجودة مستندا بان الجنس جزء لهذا الاعم الموجود في الخارج مع انه ليس بموجود فيه وذلك لان الجنس جزء لمفهوم هذا الاعم الذي هو عرضي بالنسبة الى ذات الاعم لا لذاته وكلامنا فيما فرض كونه ماهية للذات الموجودة كالحيوان هذا توجيه المقام على تقدير بناء الكلام على الاستدلال بالجزئية كما هو المشهور والمتبادر من كلام الشيخ بحسب الظاهر وظني انه لا يجب بناء المقام عليه لا لما زعمه المحقق الشريف وغيره وتبعهم الشارح القوشجي من ان تحقيق مذهب القائلين بوجود الطبايع في الاعيان ان اشخاصها موجودة في الاعيان وح تكون الدعوى بديهية غير محتاجة الى الاستدلال فان ذلك الزعم فضوح في المقام كما سنبينه في مبحث التشخص ان شاء الله تعالى بل لان الدعوى اعني كون الطبيعة بمعنى الماهية لا بشرط شيء موجودة في الاعيان حين فرض كون الشخص اعني الطبيعة بشرط شيء موجودا في الاعيان بديهية غنية عن الاستدلال وان احتاجت الى تنبيه ما لما يتوهم ان كون الماهية بشرط شيء موجودة اعني احتياجها في الوجود العيني الى شرط ما وحال ما مانع عن ان تكون هي نفسها ملحوظة بذاتها لا بشرط شيء ما موجودة وغرض الشيخ ليس الا ذلك التنبيه لا الاستدلال بكون الطبيعة جزء للطبيعة بشرط الحيوان كانت عبارته اعني قوله فالحيوان الذي هو جزء من حيوان ما موجود موهمة اياه وذلك لان ظاهر هذا القول لاشتماله على حديث الجزئية وان كان دالا على ان تفريع هذا القول على كون حيوان ما موجودا انما هو لاجل الجزئية لكن التشبيه بالبياض صريح في ان تفريعه عليه انما هو لاجل ان مقارنته الحيوان للشرط ما غير مانعة عن اعتبار وجود الحيوان بما هو حيوان كما ان مقارنة البياض في الوجود للمادة غير مانعة عن اعتبار وجود البياض بما هو بياض فالمراد من الجزء هو جزء مثله من حيث هو شخص اعني جزء مفهوم الشخص والغرض من اقحام حديث الجزئية انما هو تعيين ما هو المراد من الحكم بوجوده لا الاستدلال به عليه وكذا الحال في كلام المصنف وكيف لا يكون المراد هو جزء الحد والطبيعة لا بشرط ليس بجزء حقيقة بل الجزء حقيقة انما هو بشرط لا فليتفطن جميع ذلك ثم قال المحقق الشريف ره بقي هنا بحث وهو انه اذا سبق الى الذهن واحد من الافراد الشخصية لم يحصل فيها صورة كلية مطابقة لامور كثيرة بل لا بد ان يجرد ذلك الشخص عن مشخصه المانع من مطابقة الكثيرين حتى يحصل في النفس صورة عقلية مطابقة لها فكل متشخص مركب في الذهن من طبيعة معروضة وتشخص عارض لها فان كان العارض والمعروض متمايزين في الوجود كان المعروض موجودا خارجيا متعينا في ذاته حتى يتصور عروض ذلك العارض له في الخارج فهو متشخص خارجي مركب في الذهن من عارض ومعروض فلا يكون في الخارج موجودا اذا تصور في ذاته كان صورته كلية بل في الخارج موجود اذا تصور وجرد عن تشخصه حصل في العقل صورة كلية فلذلك قال بعض الافاضل لا وجود في الخارج الا للاشخاص واما الطبايع الكلية فينتزعها العقل من الاشخاص تارة من ذواتها وتارة اخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى فظهر من ذلك كله ان من قال بوجود الطبايع في الاعيان ان اراد بان الطبيعة الانسانية مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها

١٤٥
قوله من ان تحقيق مذهب القائلين بوجود الطبايع الخ
لا يخفى ان تحقيق مذهبهم ان الطبايع موجودة لا ان اشخاصها موجودة فان الشخص عبارة عن الطبيعة وشيء موجود فكانت الطبيعة موجودة ...

... البعض قال فان قلت كون الحيوان مثلا موجودا ضروري لا يمكن انكاره قلت الضروري ان الحيوان موجود بمعنى ان ما صدق عليه الحيوان موجود واما ان الطبيعة الحيوانية موجودة فهو محل النزاع ... انتهى

في اعتبار الماهية بالقياس الى ما يعرضها

لزم ان يكون الامر الواحد بالشخص في امكنة متعددة ومتصفة بصفات متضادة لان كل موجود خارجي يجب ان يكون متعينا ممتازا في ذاته عن غيره بحيث لا اشتراك فيه كما مر ولقائل ان في الخارج موجودا اذا تصور هو في ذاته اتصف سورته بالكلية بمعنى المطابقة فهو ايضا باطل لما مر انفا وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور وجرد عن مشخصاته حصل منه في العقل صورة كلية فذلك بعينه مذهب من قال لا وجود في الخارج الا للاشخاص والطبايع الكلية منتزعة منها فلا نزاع الا في العبارة انتهى كلام المحقق الشريف واقول نختار الشق الثالث والنزاع بيننا وبين الثاني معنوي فانا نقول الصورة المجردة المنتزعة عن التشخص مهية للفرد وهو موجود في الخارج فيجب ان يكون مهيته موجودة في الخارج ولا يضر وجود المهية من حيث هي في الخارج ان تكون متحدة الوجود مع التشخص كما مر في كلام الشيخ من انه ليس يمنع كون الحيوان الموجود في الشخص حيوانا ما ان يكون الحيوان بما هو حيوان لا باعتبار انه حيوان بحال ما موجودا فيه والثاني يمنع كون المهية موجودة ويقول بوجود الافراد فقط فكيف لا يكون النزاع الا في العبارة نعم يمكن ان يقال مراد الثاني هو ان المهية ليس لها وجود على حدة بتوهم ان من يقول بوجودها يقول بوجود على حدة وح يرتفع النزاع المعنوي بيننا وبينه لكن بارجاع مذهبه الى مذهبنا لا بارجاع مذهبنا الى مذهبه كما لا يخفى ولعل هذا هو مراد شارح المقاصد حيث قال لا نزاع في ان المهية لا بشرط شيء موجودة في الخارج الا ان المشهور ان ذلك مبني على كونها جزءا من المخلوطة ٥ الموجودة في الخارج وليس بمستقيم لان الموجود من الانسان مثلا انما هو زيد وعمرو وغيرهما من الافراد وليس في الخارج انسان مطلق واخر مركب منه ومن الخصوصية هو التشخص والا لما صدق المطلق عليه ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجي المغاير بحسب الوجود على الكل وانما التغاير والتمايز بين المطلق والمقيد في الذهن دون الخارج لكونه نفس المقيد ومحمولا عليه اسمع الطبيعة لا بشرط شيء صادق على المجموع الحاصل منه ومما يضاف اليه اي على الطبيعة بشرط شيء وهو الثاني من الاعتبارات الثلث الذي قد طوى ذكره سابقا واشار اليه ههنا كالمرفالحيوان بما هو حيوان اعني لا بشرط شيء صادق على هذا الحيوان اعني التشخص المشار اليه منه هو المجموع الحاصل من الحيوان بما هو حيوان ومما انضاف اليه من المشخصات وهو الحيوان بشرط شيء وهذا الكلام دليل على ان المراد بالجزء فيما مر من قوله وهو جزء من الاشخاص ليس هو الجزء حقيقة بل جزء الحد كما عرفت والكلية العارضة ٥ للمهية اي الكلي بما هو كلي من دون ان يعتبر معه المعروض قال الشيخ في الشفاء الكلي من حيث هو كلي شيء ومن حيث هو شيء يلحقه الكلية شيء فالكلي من حيث هو كلي هو ما يدل عليه احد هذه الحدود فاذا كان ذلك انسانا او فرسا فهناك معنى اخر غير معنى الكلية انتهى يقال لها كلي منطقي لان المنطقي انما يبحث عنه من حيث هو كلي لا من حيث هو انسان او فرس ويقال للمركب من العارض والمعروض كما للانسان الكلي كلي عقلي لكونه مما لا يوجد الا في العقل لما عرفت من ان الكلية لا تعرض للطبيعة الا اذا حصلت في العقل وهما اي الكلي المنطقي والكلي العقلي ذهنيان اي هما من المعقولات الثانية اما الاول فلما مر في الفصل الاول واما الثاني فلتركبه منه فهو ايضا مثله في ذلك فهذه اعتبارات

ثلثة ينبغي تحصيلها في كل مهية معقولة اتفق الشارحون وغيرهم من الناظرين في الكتاب على ان هذه اشارة الى الاعتبارات الثلثة للكلي والاشبه انها اشارة الى الاعتبارات الثلاث للمهية لان المسئلة كانت فيها وحيثيا الكلية جملة معترضة فليتدبر

المسئلة الرابعة

في بساطة المهية وتركيبها والمهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له اي لا بالفعل ولا بالقوة وهو البسيط الحقيقي والمطلق وما لا جزء له بالفعل وان كان له جزء بالقوة كالانواع العرضية فانها قابلة لان يحللها العقل الى الاجزاء العقلية وهو البسيط الخارجي الغير المطلق ومنها مركبة وهي ما له جزء اي بالفعل وهو المركب الحقيقي والخارجي او بالقوة وهو المركب الذهني والغير الحقيقي وهما اي المهية البسيطة والمركبة معا اعني اعم من ان يكونا حقيقيين او غير حقيقيين بديهيان بل قوله موجودان ضرورة فان ما هو ضروري وجوده هو المركب الحقيقي كالانسان والنبت والبسيط الخارجي كالسواد والبياض فانه كما ان وجود السواد مثلا بديهي كذلك عدم تركبه من الاجزاء الخارجية وكما ان وجود الانسان ضروري كذلك تركبه من الاجزاء الخارجية واما الاستدلال على وجود البسيط هيهنا بوجوب انتهاء المركب اليه لكون كل كثرة مشتملة على ما هو واحد بالفعل بالضرورة فهو وان كان تاما والمناقشة عنه مندفعة لكنه مستغن في دعوى الضرورة ويمكن الاستدلال عليه بابطال التسلسل ووصفا هما اعتباريان اي البساطة والتركيب من الامور الاعتبارية العقلية وليس في الخارج ما يطابقهما ومتنافيان اي متقابلان تقابل السلب والايجاب بالمعنيين المذكورين فان كون الشيء ذا جزء وعدم كونه ذا جزء لا يصدقان على شيء ولا يرتفعان عنه وقد يوخذان بمعنيين اخرين وهما كون الشيء جزء الآخر وكون الآخر كلا بالنسبة اليه وح متضايفان اي يتقابلان تقابل التضايف فالمعنيان الاولان حقيقيان والاخيران اضافيان فاذا قيس البسيط الاضافي مع البسيط الحقيقي يكون بينهما نسبة هي عكس النسبة التي بين المركب الاضافي والمركب الحقيقي فان البسيط الاضافي اعم مطلقا من البسيط الحقيقي لان كل ما لا جزء له يصدق عليه انه جزء لما تركب منه ومن غيره وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق عليه انه لا جزء له لجواز كونه ذا اجزاء والمركب الاضافي اخص مطلقا من المركب الحقيقي لان كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر اضافته الى جزئه وهذا معنى قوله فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبار ما بينهما مما مضى واورد عليه بان البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزء من اخر فالقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع ان له جزء البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انه لا يلزم ان يكون جزء من شيء فضلا عن اعتبار ذلك مما لا وجه له بل النسبة بين البسيطين عموم من وجه لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء من مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا يتركب منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب يقع جزء لمركب اخر كالجسم للحيوان وبين المركبين مساواة ان لم يشترط في الاضافي اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي لا بد ان يكون له جزء فيكون مركبا

اضافيا

المسئلة الرابعة من الفصل الثانى

اضافيا بالقياس الى ذلك الجزء وبالعكس وعموم مطلقا ان اشترط ذلك لان كل مركب اضافى بالقياس الى جزئه مركب حقيقى ولا ينعكس لجواز ان يكون لا يعتبر فى الحقيقى الاضافة الى جزئه وكما يتحقق الحاجة الى الجاعل فى المركب فكذا فى البسيط اعلم ان العقلاء بعد الاتفاق على ان وجود الممكن بالفاعل اختلفوا فى مهيته قال شارح المقاصد فذهب المتكلمون الى انها بجعل الجاعل مطلقا بسيطة كانت او مركبة وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة الى انها ليست بجعل الجاعل بمعنى ان شيئا منها ليس بمجعول وذهب بعضهم الى ان المركبات مجعولة دون البسائط اقول وجه ذهاب المعتزلة الى ما نسب اليهم ظاهر فانهم ذهبوا الى تقرر المهيات فى العدم من غير فاعل واما وجه ذهاب الفلاسفة اليه فهو انهم ينفون الجعل المركب اعنى جعل المهية مهية على ما يدل عليه دليلهم كما يأتى واما الجعل البسيط اعنى كون الصادر عن الفاعل نفس المهية فالظاهر انه لا خلاف لهم فيه سواء كان ذلك بالذات او بالعرض اعنى ان يكون الصادر بالذات هو نفس المهية ويكون الوجود منتزعا منها او ان يكون الصادر بالذات هو الوجود الخاص ويلزمه الهوية المسماة بالمهية كما مر سابقا فى كلام المص فى شرح الاشارات وما نقل من المشائين منهم ينبغى حمله على ذلك لا كما فهمه شيخ الاشراق كما مر وعلى ما ذكرنا ينبغى حمل مذهب المتكلمين ايضا على جعل المركب كما سنحققه هذا ثم ان مستند المذهب الاول امور الاول ان علة الحاجة هى الامكان وهى عامة الثانى انه لو لم يكن المهية مجعولة ارتفع المجعول مطلقا لان ما فرض كونه مجعولا من الوجود او موصوفية المهية به فهو ايضا مهية فى نفسه والمفروض ان ما هو مهية ليس بمجعول الثالث انه لا تقرر للمهية فى الخارج بذاتها لما مر فى نفى ثبوت المعدومات فيكون تقررها بالجاعل والجواب عن الاول بان معنى حاجة الممكن الى الجاعل ان وجوده منه لا مهيته وعن الثانى ان المجعول هو الوجود الخاص وما هو من افراد الوجود لا مهيته ومفهومه وعن الثالث انه ليس تقرر المهية الا وجودها على ان شيئا من هذه الوجوه لا يدل على الجعل المركب الذى قد عرفت انه ينبغى ان يكون مرادهم ومستند المذهب الثانى ان كون الانسان انسانا مثلا لو كان بجعل الجاعل لارتفع بارتفاعه فيلزم سلب الشئ عن نفسه على تقدير عدم الفاعل وهو محال واجابوا عنه بمنع استحالته على طريق السلب دون العدول وردوا بان السلب الصادق على الانسان حال ارتفاعه هو ان المعدوم ليس بانسان لا ان الانسان ليس بانسان والحق ان استحالة سلب الشئ عن نفسه ضرورية ومستند المذهب الثالث ان شرط المجعولية الامكان وهو يستدعى نسبة وهى تستدعى اثنينية وهى غير متصورة فى البسيط دون المركب والجواب ان الاثنينية التى تستدعيها النسبة اللازمة للامكان انما هى باعتبار المهية والوجود وهى شاملة للبسيط والمركب هذا ثم انه قال شارح المقاصد ينبغى التنبيه على ما يصلح محلا للخلاف فى هذه المسئلة فانه معلوم ان ليس للفاعل تاثير وجعل بالنسبة الى مهية الممكن وآخر بالنسبة الى الوجود حتى تكون المهية مجعولة كالوجود وان ليس للمهية تقرر فى الخارج بدون الفاعل حتى يكون المجعول هو الوجود فقط بل اثر الفاعل مجعوليته المهية بمعنى صيرورتها موجودة وما ذكره الامام من ان المراد ان المهية من حيث هى ليست بمجعولة

كما انها ليست بموجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة الى غير ذلك من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس ذاتيا لها ولا نفسها وهذا مما لا يتصور فيه نزاع ويتعلق بتخصيصه بالذكر فائدة ثم قال والاقرب ما ذكره صاحب المواقف وهو ان المجعولية قد يراد بها الاحتياج الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج الى الغير على ما يعم الجزء وكلاهما بالنسبة الى الممكن من العوارض والعوارض منها ما يكون من لوازم الماهية كزوجية الاربعة ومنها ما يكون من لوازم الهوية كتناهي الجسم وحدوثه ولا خفاء في ان احتياج الممكن الى الفاعل في المركب والبسيط من لوازم الهوية دون الماهية وان الاحتياج الى الغير من لوازم الماهية المركبة دون البسيطة اذ لا يعقل مركب لا يحتاج الى الجزء فمن قال بمجعولية الماهية مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة اراد ان المجعولية تعرض للماهية في الجملة اعني الماهية بشرط شيء وهي الماهية المخلوطة ومرجعها الى الهوية وان لم تعرض للماهية اعني الماهية من حيث هي ويحتمل ان يريد انها تعرض للماهية من حيث هي المجعولية في الجملة اعني بمعنى الاحتياج الى الغير وان لم يكن بمعنى الاحتياج الى الفاعل ومن قال بعدم مجعولية الماهية اصلا اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم الماهية المركبة دون البسيطة وان اشتركا في الاحتياج الى الفاعل بالنظر الى الهوية قال ولكن لم يتحقق نزاع في المعنى هذا وقال شارح المواقف وفيما ذكر في المواقف بعد لان البحث عما يلحق الماهية انه من لوازمها من حيث هي او من لوازم وجودها الخارجي او الذهني جار في كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة وايضا كما ان الماهيات الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا وان فسر المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد تكلفا ثم قال والصواب ان يقال معنى قولهم الماهية ليست مجعولة انها في حد ذاتها لا يتعلق بها جعل جاعل وتاثير مؤثر فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولا لتلك الاخرى وكذلك لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تاثيره في الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا في الخارج فليست الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل الماهية في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذي ذكرنا اولا وبين اثباتها بما بيناه آنفا انه الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي المجعولية مطلقا وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فان ارادوا بالمجعولية احد المعنيين فالفرق باطل لان المجعولية بمعنى جعل الماهية تلك الماهية منتفية عنهما معا وبمعنى جعل الماهية موجودة

المسئلة الخامسة الفصل الثاني

ثابتة لها معًا وافاد ادو كما هو الظ من كلامهم ان مهية المركب في حد ذاتها مع قطع النظر
من وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط
فهو والمركب متشاركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود وفي نفي المجعولية بحسب المهية وق
يتمايزان بان المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضا
ثوابا بلا ريبة انتهى اقول وهذا كلام لا غبار عليه الا انه ينبغي تحقيق معنى جعل المهية متصفة با
لوجود لئلا يتوهم ان المهية والوجود كليهما حاصلان بالجعل واثر الجاعل انه يجعل احدهما
متصفا بالاخر على ما يتبادر من المثال بل المراد ان الصادر من الجاعل انما هو امر واحد يحلله العقل
الى امرين ويجعل احدهما متصفا بالاخر فهذا هو معنى جعل المهية متصفة بالوجود كما مر غير مرة
ثم اقول لكن هذا الكلام ايضا برفع النزاع فلم يحصل معنى يصلح للخلاف بل الصواب كما اشرنا اليه
ان يجعل النزاع في الجعل المركب للمهية مع قطع النظر عن الوجود فان الاحتياج الى الجاعل في الوجود
موضع الوفاق كما عرفت والجعل البسيط للمهية دقيق لا يفهمه الاكثرون فمن لم يذهب الى ثبوت المهية
في العدم من المتكلمين رواها محتاجة الى الجاعل ولم يفهم الجعل البسيط ذهب الى الجعل المركب ومن ذهب
منهم الى ذلك كالمعتزلة لم يرها محتاجة الى الجاعل في غير الوجود فنفى الجعل الذي يدعيه المثبتون
لها الحاجة اليه والفلاسفة نفوه لكونه غير معقول والمفصل لما توهم استلزام الجعل تركيبا ولم
يمكنه توهم التركيب في البسيط نفى الجعل فيه واما في المركب فيمكن ذهابا بالوهم الى كون المركب
غير الاجزاء فلذلك اثبت الجعل فيه هذا تحرير محل النزاع وتحصيل موضع الخلاف واما تعيين ما
هو الحق من هذه المذاهب فظاهر مما ذكرنا اذا عرفت ذلك فمعنى كلام المصنف ان تاثير الفاعل لما كان في
نفس المهية لا في جعل المهية مهية ولا في جعل الوجود وجودا كما مر في المتن في مبحث حاجة الممكن
الى المؤثر والمركب والبسيط سواء في الحاجة الى الفاعل لكونهما ممكنين فالمهيات الممكنة سواء كانت
مركبة او بسيطة محتاجة اليه على السواء ومجعولة بالجعل البسيط بالمعنى الذي عرفت فههنا الكلام
ليس اختيارا لشيء من هذه المذاهب الثلاثة صريحا واختيارا لمذهب الفلاسفة بالاشارة الى ما هو
المراد والمعقول من الجعل كما لا يخفى وهما اي البسيط والمركب قد يقومان بانفسهما بمعنى سلب القيام
بالغير بان يكونا من المهيات الجوهرية مثال المركب الجسم مثال البسيط العقل عند من لم يقل بجنسية
الجوهر وقد يفتقران الى المحل ويقومان به وذلك اذا كانا من المهيات العرضية مثال المركب
السواد ومثال البسيط النقطة على قول

المسئلة الخامسة في احكام اجزاء المهية

المركبة فمنها ان اجزاء المهية متقدمة عليها في الوجود الخارجي والذهني وكذا في العدم الخارجي
والذهني واليه اشار بقوله والمركب كما يتقدم وجودا وعدما بالقياس الى الذهن والخارج
لكن بين التقدمين فرق من وجهين احدهما ان التقدم بحسب الوجود متحقق بالنسبة الى كل جزء و
اما التقدم بحسب العدم فانما هو بالنسبة الى جزء ما وثانيهما ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع فان
وجود المركب يتوقف على وجود كل جزء من اجزائه والتقدم بحسب العدم تقدم بالعلية بشرط

السبق

١٥٠
قوله لكن المقصود الامرين آه اي لكن المقصود تحكم بعد تجريد
باني في الامر الواحد القائم مع الوجود والذات
المهية الا
لعرض كيف الماهية
في حد نفسها وهم في ذاتها
مرتبطة بالفاعل والمفعول لا ابدا
بكون ذاته مرتبطة بالعلة متعلقة بها

في احكام اجزاء الماهية المركبة

السبق بمعنى ان عدم اى جزء سبق لا يحتاج انعدام المركب الى عدم جزء آخر وان احتاج عدم ذلك
الجزء في كونه علة تامة لعدم المركب الى سبقه على اعدام ساير الاجزاء فالسابق لو كان عدم جزء واحد
كان هو العلة ولو كان عدم جزئين معا لم يكن شئ منهما علة تامة لعدم السبق بل كلاهما معا
علة تامة فلا يلزم اجتماع العلل المستقلة على المعلول الشخصى الذى هو عدم المركب المشخص على تقدير
تسليم كون عدم الامر الشخصى متشخصا وكذا الكلام في اعدام ساير العلل الناقصة فان كلا منهما علة
تامة لعدم المعلول مثلا اذا لوحظ عدم الفاعل مع عدم جزء من المركب في زمان فان لم يكن لعدم الفاعل
مدخل في عدم ذلك الجزء فعدم الجزء هو العلة التامة لعدم المركب والا فمجموع العدمين علة تامة له ثم
انه قد قيل ان علة الجزء هو بعينه علة المركب ومن ثم امتنع تصور ارتفاع الجزء مع تصور بقاء الماهية
بخلاف العلل فانه يمكن تصور ارتفاعها مع بقاء الماهية وان كان المتصور مستحيلا كما في لوازم الماهية
ويلزم هذا القائل كون عدم المركب الواحد الشخصى كليا متعدد الافراد كل واحد منها عدم جزء واحد
من ذلك المركب بخلاف عدم البسيط بالقياس الى تعدد اعدام علله الناقصة اذ ليس عدم شئ
من تلك الاعدام وهو اى تقدم الاجزاء على الماهية علة الغنى عن السبب اى علة لكون الاجزاء
مستغنية عن السبب حين تحقق الكل لامتناع تحصيل الحاصل فهذا الغنى عن السبب ان اعتبر في الجزء
بحسب الوجود الذهنى بان يكون تصديق العقل بثبوت الجزء للماهية مستغنيا عن الوسط سمى
الجزء بين الثبوت وان اعتبر بحسب الوجود الخارجى سمى غنيا عن السبب هذا معنى قوله فباعتبار الذهن
بين وباعتبار الخارج غنى وليس المراد الغنى عن السبب مطلقا لاستحالته في الممكن بل عن السبب الجديد
كما اشرنا اليه فلوازم الماهية تشارك الاجزاء فيه فانها لا تحتاج ايضا الى سبب متجدد حال تحقق الماهية لافضائه
الى تحصيل الحاصل كما في الاجزاء فيحصل للجزء خواص ثلاثة الاولى تقدمه في الذهن والخارج الثانية الاستغناء
عن الوسط في الاثبات الثالثة الاستغناء عن الواسطة في الثبوت واحدة هى الاولى متعاكسة اى
كل ما هو جزء للكل فهو متقدم عليه وكل ما هو متقدم على الكل فهو جزء له فيكون خاصة مساوية
مطلقة وههنا اشكال قوى قد تحير في دفعه وهو انه ان اريد بالخاصة الاولى التقدم بحسب
الوجودين جميعا وهو الظ على ما صرح به الامام فالجزء الذهنى كالجنس لا يتقدم بحسب الوجود الخارجى
وان اريد ان الجزء الذهنى متقدم في الوجود الذهنى والخارجى في الخارجى فالعلة الفاعلية مثلا
متقدمة وليست بجزء واختلفوا في التفصى عنه فذهب شارح المقاصد الى ان ما يعرض له الجزئية
متقدم في الذهن باعتبار كونه جنسا او فصلا ومتقدم في الخارج باعتبار كونه مادة وصورة
فيه المحقق الدوانى فذهب الى ان الجزء هو المأخوذ مادة لا جنسا او فصلا وهى متقدمة في الوجودين
وان المادة العقلية الصرفة كما في البسايط ليست بجزء حقيقة اذ لا تركيب هناك حقيقة ولا يخفى
ما فيهما وذهب المحقق الشريف الى ان الخاصة الاولى هى تقدم الجزء مع كونه محمولا فباعتبار الحمل
لم يوجد في الاجزاء الخارجية والعلة وباعتبار التقدم لم يوجد في اللوازم البينة فاختصت بالا
بالذاتى على الاطلاق فهو يجعل هذه الخاصة خاصة للاجزاء المحمولة لا مطلقا قال وانما وقع الاشتباه

اسئلة الخامسة الفصل الثاني

في هذه الخاصة لا يتم في بيان الخاصة المطلقة للذاتي اشاروا الى ان التقدم مشترك بينه وبين الاجزاء الخارجية حيث قالوا الخاصة المطلقة للذاتي هي التقدم على الماهية في الوجودين وكذا في العدمين ولم يريدوا ان الذاتي يتقدم على الماهية في الوجود الخارجي اذ لا تغاير في الوجود الخارجي بينهما بل ارادوا ان الجزء ان كان ذهنيا وهو الذاتي كان متقدما في الوجود الذهني وان كان جزءا خارجيا كان متقدما في الوجود الخارجي فقد تعرضوا لبيان تقدم الجزء مطلقا مع انهم بصدد بيان الخاصة المطلقة للذاتي ثم قال وانما قلنا ان نقول انهم عدوا كون الشيء متقدما على المركب مع كونه غير خارج عنه خاصة مطلقة للجزء مطلقا ولا انتقاض بالعلة الفاعلية هذا كلامه ولا يخفى بعده وذهب الشارح القديم الى ان المراد بتقدم الجزء على الكل تقوم الكل به لا منه فلا ينتقض بالعلة الفاعلية ورد بانه لا معنى لكونه جزءا الا ان يتقوم المركب به فلو كان معنى التقدم ذلك لكان تقدم الجزء عين كونه جزءا مع انه معلل به وذهب الشارح القوشجي الى ان المراد ان الجزء متقدم على الكل في الوجودين ان كان بينهما مغايرة في الوجودين فان كانت المغايرة بحسب الوجودين معا كما في البيت يتقدم فيهما معا وان كانت في الذهن فقط كما في المركب العقلي يتقدم فيه فقط لكنه بحيث لو كان له وجود خارجي مغاير لوجود الكل لتقدم عليه هذا ولا يخفى التكلف فيه وذهب سيد المدققين الى ان لا منافاة بين الاتحاد في الوجود الخارجي وبين التقدم فانه راجع الى الاحقية في الوجود وهو لا ينافي اتحاد المتقدم والمتأخر ذاتا لجواز ان يكون نسبة الوجود اليه من حيث انه جزء احق من نسبته اليه من حيث هو كل وقد يؤيد ذلك بما ذكر في كلام الشفا من تقدم الطبيعة الشخصية والكلية بتقدم البسيط على المركب وذلك لا يتأتى على ذلك لكون الطبيعة لا بشرط شيء متحدة بالوجود مع الطبيعة بشرط شيء فليتدبر فيه جدا فما قالوه في هذا المقام واما ما هو التحقيق ان تقدم جزء الماهية عليها تقدم بالماهية وهو الذي يندرج انه قسم سادس او سابع من اقسام السبق لا تقدم بالوجود فلا ينافي في الاتحاد معها بالوجود فاجزاء الماهية متقدمة عليها بالماهية سواء كانت الماهية موجودة في الذهن او في الخارج فالتقدم بالماهية في الوجودين هي الخاصة المطلقة لاجزاء الماهية فان كل جزء فهو متقدم بالماهية على الكل في الوجودين وكل متقدم بالماهية على الكل في الوجودين فهو جزء له فليتفطن واثنتان هما الثانية والثالثة اعم من جزء الماهية لان كل ما هو جزء للماهية فهو مستغن عن الوسط في الاثبات وعن الواسطة في الثبوت وليس كلما هو مستغن عن الوسط بجزء للماهية لصدقه على اللوازم البينة وكذا ليس كلما هو مستغن عن الواسطة في ثبوته للماهية بجزء لها لصدقه على لوازم الماهية مطلقا سواء كانت بينة كالانقسام بمتساويين للاربعة او غير بينة كتساوي زوايا المثلث لقائمتين لم منها ان الخاصتان اضافيتان وليستا بمطلقتين ومنها انه لا بد في المركب الحقيقي وهو ما يكون له حقيقة واحدة محصلة حقيقة كالانسان والياقوت لا وحدة اعتبارية كالعشرة والعسكر ومعيار الوحدة الحقيقية ان يختص المتصف بها بلوازم وآثار ولا يكون مبين مجموع آثار الاجزاء ولوازمها كالياقوت واحد لا كعشرة بواب من حاجة لبعض الاجزاء الى بعض والا امتنع ان يحصل منها حقيقة واحدة وحدة حقيقية

في أحكام أجزاء الماهية

بالضرورة كما في الحجر الموضوع بجنب الانسان ولا يمكن شمولها اي شمول الحاجة للاجزاء بان
يكون كل جزء محتاجا الى الاخر باعتبار واحد والا لزم الدور ومنها ان اجزاء الماهية قد تكون
خارجية وقد تكون ذهنية كما اشار اليه بقوله هي قد تتميز في الخارج بان يكون لكل واحد
منها وجود على حدة غير وجود الاخر فيه فلا يمكن حمل بعضها على بعض ولا على الكل وهذه هي الاجزاء
الخارجية كالمادة والصورة للجسم وكاجزاء البيت والسرير وقد يتميز في الذهن بان يكون كون
كل واحد منها موجودا بوجود على حدة غير وجود الاخر مختصا بالذهن ولا يكون كذلك في الخارج بل
تكون جملة الاجزاء في الخارج موجودة بوجود واحد وهذه هي الاجزاء العقلية المحمولة كاللون
وقابض البصر للسواد واعلم انه ليس المراد من الجزء المحمول ان يكون الجزء بما هو جزء محمولا على جزء اخر او على
الكل لان الجزء بما هو جزء موجود بوجود مغاير لوجود الجزء الاخر ولوجود الكل وقد مر ان معنى
الحمل هو الاتحاد في الوجود بل المراد ان ما هو جزء يمكن ان يؤخذ باعتبار فيصير بذلك الاعتبار محمولا
فما هو جزء باعتبار وهو اعتباره بشرط لا محمول باعتبار اخر وهو اعتباره لا بشرط والمراد من لا
بشرط وبشرط لا في الاجزاء المحمولة ليس بالقياس الى اي شيء كان بل بالقياس الى ما يمكن ان ينضاف
اليه ويصير متحد الوجود به فالحيوان بشرط لا بالقياس الى شيء من الفصول هو الجزء والمادة
العقلية ولا بشرط شيء منها هو الجنس والمحمول على النوع والفصل وكذا الناطق بشرط لا بالقياس الى
الحيوان هو الجزء والصورة العقلية ولا بشرط بالقياس اليه هو الفصل والمحمول ومعنى كون التركيب
في العقل لا في الخارج هو ان تميز الاجزاء بعضها عن بعض وعن الكل انما هو في العقل لكون كل منهما
موجودا غير موجود على حدة لا في الخارج لاتحادها بالوجود فيه فمعنى كون السواد مثلا بسيطا في
الخارج ومركبا في العقل هو ان جزئيه اعني اللونية وقابضية البصر غير ممتازين في الوجود الخارجي
وممتازان في الوجود العقلي بمعنى ان العقل اذا نظر الى ماهية السواد يجدها ملتئمة من جزئين و
متعقلة منهما مع قطع النظر عن كونها موجودة ام لا فظهر ان هناك تركيبا حقيقيا من الاجزاء
الا ان التميز بين الاجزاء ليس في الخارج بل في العقل فما زعمه المحقق الدواني من انه لا تركيب هناك
حقيقة مخالف للتحقيق وهذا منه عجيب مع ذهابه الى ان تقرر الماهية متقدم على تقررها الوجود كما مر
سابقا ثم ان المحقق الشريف ذكر ان في التركيب العقلي من الاجزاء المحمولة اشكالا تحيرت فيه الاوهام و
اختلفت اراء الاعلام فمنهم من قال انه لا معنى للتركيب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا كالانسان
فتحصل له معان كالاستغناء عن الموضوع والابعاد والنمو والحس والحركة الارادية و
النطق مستتبعة لمعان اخر كالتحيز والحركة في الاقطار والادراك والمشي والتعجب فالماخوذ من المتبوعات
كالجوهر والجسم والنامي والحساس والمتحرك بالارادة والناطق هي الذاتيات والماخوذ من التوابع
كالمتحيز والمتحرك في الاقطار والماشي والمتعجب هي العرضيات وزعم انه تنبه بهذا التحقيق لمنشأ الذاتيات
من العرضيات الذي هو معظم اركان الحكمة وفيه بحث لان تلك المعاني المستتبعة ان كانت داخلة في
ذلك الشيء كان مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود فلا يكون شيء منها محمولا مواطاة ولا المشتق منها

المسئلة الخامسة الفصل الثاني

ذاتياً لان المشتق من جزء خارجي يشتمل على نسبة خارجة عن المركب المشتمل على ما هو خارج عن الشيء لا يكون ذاتياً له وان كانت خارجة عنه فكذلك بالطريق الاولى وههنا اقوال اخر والضبط في تقريرها وتحريرها ان يقال ان الانسان مثلاً يصدق عليه مفهومات كالجوهر والجسم والحيوان والماشي والكاتب والضاحك الى غير ذلك وليس نسبة هذه المفهومات اليه على السوية بل منها ما هي خارجة عنه كالماشي واخواته ومنها ما ليس كذلك كالجوهر واخواته وهذه المفهومات التي ليست بخارجة عنه لا شك انها امور متغايرة في الذهن بحسب انفسها ووجوداتها فهذه الصور المتغايرة في الذهن اما ان تكون صوراً لشيء واحد حقيقة ذاته او لاشياء متعددة الماهية وعلى التقدير الثاني اما ان توجد تلك الماهيات المتعددة بوجودات مختلفة او بوجود واحد فهذه احتمالات ثلثة لا مزيد عليها قد ذهب الى كل منها طائفة الاحتمال الاول ان تكون تلك الصور لشيء واحد تعد حد ذاته ووجوده بل هو امر بسيط ذاتاً ووجوداً ينتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المخالفة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج ماهية ووجوداً وان جعلها بعينه جعله فيه الثاني ان تكون تلك الصور لامور مختلفة الماهية الا انها موجودة في الخارج بوجود واحد هذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية لا وجوداً الثالث ان تكون تلك الماهيات المختلفة موجودة بوجودات متعددة فهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية ووجوداً والاشكال وارد على كل واحد من هذه الاقوال اما على الاخير فلامتناع الحمل بين الموجودات المتغايرة وان فرض بينها اي ارتباط امكن واما على الثاني فلان هذا الوجود ان قام بكل واحد من تلك الماهيات لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال واما القول الاول ففيه ان الصور العقلية المخالفة كيف يجوز ان تكون مطابقة لامر بسيط في الخارج اذ مطابقة احدهما لا يمنع من مطابقة الاخرى وجوابه ان مجموع الصورتين مطابق للبسيط لا كل منهما واستحالة مطابقة صورتين متغايرتين لشيء واحد انما هي في الصورة المحسوسة كالمنقوشة على الجدار والموجودة في الخيال واما الصورة التي ينتزعها العقل من الجزئيات بحسب استعدادات وشروط بتحصيل بكثرة مشاهدة النفس للجزئيات وتعقلها وتنبهها لمشاركات ومباينات بينها فلا استحالة فيها وهذا هو القول المنصور وعليه المحققون الى هنا محصل كلام الشريف وانت خبير بان هذا القول الاخير راجع الى نفي التركيب حقيقة كما ذهب اليه المحقق الدواني ولا يخفى النعمة فيه وبعيد ان يكون مختار المحققين واما ما اخترناه فهو القول الثاني من هذه الاقوال ولا يرد عليه ما اورده المحقق الشريف اذ الوجود لا قيام له بالماهية اذ القيام هو وجود للوجود بل الوجود هو كون الماهية لا امر قائم بها والسر ثم تخصيص الوجود بمجرد الاضافة الى الماهية يلزم كون وجود هذا غير وجود ذلك بلا ريبة كما مر جميع ذلك فلا استبعاد في ان يكون كون واحد كوناً لامور متكثرة متحدة بهذا الكون الواحد ولا يلزم مباينة وجود الكل بدون وجود الجزء اذ وجود الكل بعينه هو وجود الجزء ثم العجب ان المحقق الدواني مع كونه منادياً بنفي التركيب حقيقة في غير موضع اختار ههنا القول الثاني حيث قال فان قلت ما الذي تختاره

١٥٥ قد يوجد من تغاير ... المركب الخارجي
الاحتمال الثالث

من هذه الاحتمالات قلت الاجزاء الحقيقية اعني المادة والصورة موجودتان بوجودين متغايرين ولا
يحملان على المركب والجنس والفصل موجودان بوجود واحد هو وجود الكل ثم انه تفصى عما اورد على هذا
القول من لزوم وجود الكل بدون الجزء وقيام العرض الواحد بامور متعددة بان طبيعة الجنس
الماخوذ بشرط الفصل لا يغاير الفصل اصلا لا في الذهن ولا في الخارج فان الحيوان لا بشرط
شيء اذا انضم اليه ما ينضم اليه فانما ينضم اليه من حيث انه بعينه ويحصله لا من حيث انه امر اخر
يحصل منهما امر ثالث كما صرح به الشيخ في الشفا فالوجود انما يعرضهما من حيث الوحدة لا من حيث هما
اثنان هذا ثم ان الظاهر ان القول الذي ذكره المحقق الشريف هنا ليس بواحد من هذه الاقوال الثلثة
لانه من حيث اعتبر فيه حصول تلك المعاني في المستتبع في الخارج كما هو المتبادر ويدل عليه ما ابطل به الشق
الاول من الترديد في البحث عليه من لزوم كونه مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود فلا يمكن ان
يكون بواحد من القولين الاولين وحيث قال لا معنى للتركيب فيه الا ذلك فلا يمكن كون تلك المعاني
داخلة في ذلك الشيء فلا يكون هو القول الثالث فانه مركبا اشد تركيبا من المركب من الاجزاء الخارجية
بل الظاهر ان مراده ان تلك المعاني خارجة عنه الا انها لما كانت متبوعة ومتقدمة على سائر المعاني
سموها بالذاتيات مجازا اوح فلا وجه في رده للتعرض للشق الاول بل ينبغي حمله على ما جعله الشق
الثاني ثم ابطاله بما ابطله فهذا القول على ما بعده قدس سره في رده اما داخل في هذه الاقوال الثلثة
وذلك بناء على الشق الاول واما خارج عنه لكنه غير معتبر جدا في الاقوال وذلك بناء على الشق الثاني
فلذلك حصر الاقوال في الثلثة فتدبر ثم ان الشارح القوشجي استفاد مما ذكره في ابطال هذا القول
وهو قوله قدس سره المشتق من جزء خارجي مشتمل على نسبة خارجية والمشتمل على ما هو خارج عن
الشيء لا يكون ذاتيا له ان الاجزاء المحمولة لا تكون مفهوماتها المشتقات ولقد اصاب في ذلك وما ذهب
اليه المحقق الدواني من ان مفهوم المشتق كالابيض لا يشتمل على النسبة بل هو معنى بسيط يعبر عنه با
لفارسية بسفيد ولا يدخل في مفهومه الموصوف لا عاما ولا خاصا وانه ليس بين الابيض والبياض
مغايرة الا بالاعتبار فاذا اخذ بشرط لا كان بياضا واذا اخذ لا بشرط كان ابيض كما ان طبيعة الجنس
جنس ومادة باعتبارين وقال هذا تحقيق الفرق بين العرض والعرضي لا ما يتخيل من ان الفرق بينهما
بالذات تكلف ظاهر ومخالف لما صرح به الشيخ وان كان هو لا يبالي بذلك وسيد المدققين ايضا
يوافقه في ان المراد من المشتق معنى بسيط لا يدخل فيه الذات والنسبة بالفعل ولكن يخالفه في انه
لا يجعله مفهوم المشتق بل هو عنده معنى اخر يعبر عنه بمفهوم المشتق فيدخل الذات والنسبة في
التعبير لا في المعبر عنه هذا ومنها انه اذا اعتبر عروض العموم وعروض مضايفه اعني الخصوص لاجزاء
الماهية وعدم عروضهما لها فقد تتباين اي لا يصدق بعضها على بعض وقد تتداخل اي تتصادق
فالمراد بالمتداخلة ما يكون بينهما تصادق في الجملة فيشمل المتساوية والاعم والاخص مطلقا ومن وجه
ايضا كما صرح به شارح المقاصد هذا بحسب الاحتمال واما بحسب ما يتحقق في الوجود فاجزاء الماهية
الحقيقية اذا كانت متداخلة لا يكون الا اعم او اخص اما مطلقا كالحيوان والناطق للفرس او من وجه

المسئلة الخامسة من الفصل الثاني

كالحيوان والناطق للانسان لتحقق النطق في بعض الملائكة على ما هو المشهور وعند الشيخ انه فيهم بمعنى اخر اما تركب الماهية الحقيقية من الاجزاء المتساوية فغير محقق وسيأتي ابطاله ومثاله من الماهية الاعتبارية المركب من النامي والمغتذي وكذا من الحساس والمتحرك بالارادة فهذا حال الاجزاء المتداخلة واما المتباينة فاما متماثلة كما في العشرة من الاحاد واما متخالفة محسوسة كما في البلقة من السواد والبياض او معقولة كما في الجسم من الهيولى والصورة وفي العدالة المركبة من العفة والحكمة والشجاعة او مختلفة كما في الانسان من البدن المحسوس والنفس المعقولة وقد تنقسم المتباينة الى ما يكون للشيء مع ما عرض له من الاضافة الى الفاعل كالعطاء فانه فائدة مقرونة بالفاعل او القابل كالمطوسة لتقعر في الانف والى الصورة كالافطس لانف فيه تقعر او الى الغاية كالخاتم فانه اسم لحلقة مقرونة بما هو غاية لها وهو التزين بها والى ما يكون للشيء مع اضافة الى المعلول كالخالق والرازق والى ما يكون للشيء مع الاضافة الى ما هو شرط شيء من علة او معلولة وباعتبار اخر الاجزاء اما وجودية كالنفس والبدن او عدمية كسلب ضرورة الوجود والعدم للامكان او مختلفة من الوجود والعدم كالسابقية ووحدة المسبوقية للاولية وايضا اما حقيقية كما في العشرة من الاحاد او اضافية كما في الاقرب والابعد فانهما مركبان من اضافة وعارض لاضافة اخرى او ممتزجة منهما كما في السرير فانه مركب من الخشب من الترتيب المخصوص منها انه قد توخذ اجزاء المتداخلة ولعله لهذا اخرها عن المتباينة مع كون الاولى هو العكس كذا ذكره الشارح القوشجي مواد بعض تعبير بشرط لا فتسمى موادا ان كانت ماخوذة من الاجناس وصورا ان كانت ماخوذة من الفصول فذكر المواد فقط سلوك طريقة الاكتفاء كذا ذكره المحقق الدواني وقد توخذ محمولة وذلك اذا اعتبرت لا بشرط شيء وقد عرفت ذلك غير مرة فيعرض لها اي للاجزاء المحمولة الجنسية والفصلية منحصرة فيهما لان الجزء المحمول اما ان يكون مشتركا بين الماهية وما يخالفها من الماهيات او لا بل يكون مختصا بها وعلى الاول فاما ان يكون تمام المشترك بينهما وهو المراد من الجنس او يكون بعض المشترك بينهما وهو مميز الماهية في الجملة كالثاني مطلقا وهذا اعني الذاتي المميز هو المراد من الفصل وبيان ذلك مشهور في كتب المنطق وفي هذا الكلام اشارة الى اتحاد الاجزاء الماخوذة موادا وصورا والماخوذة جنسا وفصلا بالذات وكون تغايرها بالاعتبار فقط على ما هو المشهور من ان الاجزاء العقلية انما توخذ من الاجزاء الخارجية فيما هو مركب خارجي فالجنس ماخوذ من المادة والفصل ماخوذ من الصورة وسيأتي عن قريب كلام متعلق بهذا وجعل اسماء الجنس والفصل واحدا لاتحادهما في الوجود والا امتنع الحمل وكون المحمول هو الماهية باعتبار الوجود كما مر والجنس كالمادة في ان المركب حاصل معها بالقوة فهو معلول للفصل والفصل كالصورة في ان المركب حاصل معها بالفعل وهو علة للجنس وهذا اشارة الى الحاجة التي يجب تحققها بينهما لصحة تركيب ماهية واحدة وحد حقيقية منهما وبيان ذلك على التحقيق الحق في الشريف وغيره ان الطبيعة الجنسية كالحيوان مثلا اذا حصلت في العقل كانت امرا مبهما مترددا بين اشياء متكثرة هو عين كل واحد منها بحسب الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحدة منها فاذا انضم اليه الفصل تعينت وزال عنها الابهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة واحدة من تلك الاشياء فالفصل علة لصفات الجنس في الذهن

وهو المتعين

في أحكام أجزاء الماهية المركبة

وهو التعين وزوال الابهام والتحصل اعني الانطباق على تمام الماهية فيكون الفصل علة للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات وعليته له بهذا المعنى بديهية بعد تعقل الطبيعة الجنسية والفصلية على ما ينبغي وتوهم كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن باطل والا لم يعقل الجنس الا مع الفصل وكذا توهم كونه علة لوجوده في الخارج لاتحادهما في الجعل والوجود وامتناع الحمل بالمواطاة وقال الاجنس له لا فصل له بناء على ان المراد بالفصل ههنا هو احد المعنيين الاولين اعني ما هو الذاتي الذي يحصل الشيء ويميزه عما يشاركه في جنسه صرح بذلك الشيخ في الشفا كما سيأتي فلا يتحقق في الامرين المتساويين اللذين يفرض تركيب الماهية منهما فصل بهذا المعنى فان قلت احد الامرين لازم وهو اختلال الحصر لاجزاء المحمولة في الجنس والفصل كما مر او تجويز تحقق الفصل فيما لا جنس له وذلك لان المراد من الفصل لو كان ما ذكرته كان الحصر ممنوعا ولو كان اعم منه كان التجويز لازما قلنا قد عرفت وجوب الحاجة وتحقق بهما غير معقولة في الاجزاء العقلية الا بالوجه المذكور اضمحل عندك المنع المذكور وصح الحكمان بلا شبهة وكل فصل تام اي فيما هو معتبر في الفصل وهو التحصيل والتميز كما اشرنا اليه وهو الفصل القريب لا محالة لكون البعيد غير واف بتمام التحصيل والتميز كما لا يخفى فهو واحد اي لا يمكن تحقق فصلين قريبين لماهية واحدة وذلك لان التحصيل والتميز قد تما باحدهما فمن الآخر غني لا محالة نعم ربما لا يكون ماهية الفصل الحقيقي معلومة الا باعتبار عوارضها فيدل عليه باقرب عوارضها ويوضع مكانه ويطلق عليه الفصل تسامحا كالناطق فانه وضع مكان الفصل الحقيقي للانسان لانه اقربها اليه من باقي عوارضه كالمتعجب والضاحك فاذا اشتبه الحال في تقديم احد العارضين على الآخر يوضعان معا مكانه كالحساس والمتحرك بالارادة بالقياس الى الفصل الحقيقي للحيوان اذ التحقيق عند عدم ظهور تقدم احدهما على الآخر ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جنسا للآخر فيكون بينهما اما عموم من وجه او مطلق ويكون الاعم عرضيا للنوع الذي يكون الاخص جنسا للماهية بالقياس اليه والا لم يكن الاخص تمام الذاتي المشترك فلم يكن جنسا او مساواة ويكون كل منهما عرضيا لما الاخر ذاتي له من الانواع التي بازاء الماهية والا لم يكونا او احدهما تمام الذاتي المشترك وبيان امتناع ذلك انه لو كان لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة لكان لكل واحد منهما فصل محصل فيحصل به كل منهما نوعا على حدة وذلك ضروري بعد تصور الاطراف على وجهها فيلزم ان يكونا ماهيتين لا ماهية واحدة ولعل التصريح بما خذ الامتناع والاشارة الى ظهوره فيه بقوله لماهية واحدة مع ظهور كون المراد ذلك فلا تركيب عقلي الا منهما معا اي لا بد في كل مركب من الاجزاء العقلية من تحقق الجنس والفصل معا ولا يجوز ان يكون اجزاؤه منحصرة في احد القبيلين وذلك لانه لما اثبتنا ان ما لا جنس له لا فصل له ثبت امتناع انحصار الاجزاء في الفصول ولما اثبتنا انه لا وجود لجنسين الا ويكون احدهما جزءا للآخر ثبت امتناع الانحصار في الاجناس وذلك لانه لا بد في المركب من تحقق امرين لا يكون احدهما جزءا للآخر بالضرورة ويجب تناهيهما علل ذلك بلزوم التسلسل لكون الفصول عللا والاجناس معلولات واورد عليه بانه لا ترتب هناك لا بين الاجناس فقط ولا بين الفصول فقط حيث لا علية بين احاد كل واحد من القبيلتين ولا ترتب ايضا بين الاجناس والفصول اذ معنى الترتيب المعتبر في البرهان على استحالة

المسئلة الخامسة الفصل الثاني

ان يكون كل واحد من السلسلة معلولا لسابقه وعلة للاحقه وليس ههنا كذلك اذ ليس شيء من الاجناس بعلة ولا شيء من الفصول بمعلول فنقول يمكن ان يراد بالتسلسل ههنا ترتب الاجناس بعضها مع بعض بناء على ان البعيد يجب كونه جزء للقريب والجزء علة فيترتب من الاجناس سلسلة من العلل والمعلولات ولعدم جريان ذلك في الفصول اذ ليس الفصل العالي جزء للفصل السافل لم يتمسك فيها بوجوب كون الفصل التام في كل مرتبة من مراتب الاجناس واحدا بحيث كانت الاجناس متناهية كانت الفصول متناهية فاورد على الوجهين انه انما يتم شيء منهما لو كانت الاجزاء المحمولة متغايرة بحسب الوجود والا فلا علية ولا تقدم بحسب الخارج فالوجه في تعليل هذا الحكم التمسك بلزوم امتناع تعقل كنه الماهيات مع كون الكلام في الماهيات التي يمكن تعقلها بالكنه لا محتمل كذا في الحواشي الشريفية واقول وكلام الشيخ في الشفاء صريح في ان كل ما له ترتب بالعموم والخصوص يمتنع عدم تناهيه حيث قال في تناهي الصعود ان الصورة النابتة للشيء واحدة وان الكثرة يقع فيها على نحو الخصوص والعموم وان العموم والخصوص يقتضي الترتيب الطبيعي وفي الترتيب طبيعي قد علم تناهيه فليتدبر وقد يكون منهما اي الجنس والفصل عقلي وطبيعي ومنطقي لجنسهما اي كما كان ما هو جنس لهما بمعنى الكلي كذلك كما عرفت ويمكن ان يكون المراد بما قال الشارح القديم وفضله المحقق الشريف ان المفهوم الكلي الذي هو جنس لهما بل للخمسة يعرض له الكلية بالقياس اليهما فهناك معروض هو مفهوم الكلي معروض ويسمى كليا طبيعيا وعارض هو مفهوم الكلي العارض لذلك المطلق بالنسبة الى مفهومات الكليات الخمس ويسمى كليا منطقيا ومركب من المعروض والعارض ويسمى كليا عقليا والفرق بينه وبين الاول هو ان مفهوم الكلي في هذا الاعتبار بمنزلة طبيعة من الطبايع كالحيوان مثلا ومتصف بالكلية والجنسية بالنسبة الى مفهومات الخمس وفي الاول مفهوم الكلي عارض لطبايع غير محصورة وهذا العارض يسمى كليا منطقيا وكل واحد من معروضاته كليا طبيعيا والمجموع منهما كليا عقليا بل هذا اولى لانه قد اعتبر فيه مفهوم الكلي من حيث هو كلي صادق عليهما وهو المناسب لقوله لجنسهما بخلاف الاول كما لا يخفى وايضا فيه دقة وغرابة دون الاول مع تقدم ذكره وان كان الاول احسن مطابقة للمثل كما لا يخفى ومنهما عوال وسوافل ومتوسطات اما الجنس فلانه قد يكون لماهية واحدة اجناس متعددة بعضها جزء بعض فما هو جزء يكون اعم مما هو جزء منه وفوقه فالجنس العالي ما لا يكون جزء لجنس اخر ولا يكون جنس اخر جزء له والجنس السافل ما يكون جنس اخر جزء له ولا يكون هو جزء الجنس الاخر والجنس المتوسط ما يكون جزء لجنس اخر وجنس اخر ايضا جزء له واما الفصل فليس الترتيب في الاجناس اذ لا يكون فصل جزء لفصل اخر بل الترتيب فيه يتحقق بما اشار اليه بقوله وفصل كل جنس يكون في مرتبته بمعنى فصل الجنس العالي يسمى عاليا والسافل سافلا والمتوسط متوسطا فالترتيب في الفصول تابع للترتيب في الاجناس وكذا الافراد الذي هو مقابل الترتيب يكون في الفصل تابعا للافراد في الجنس وقد لهذا اكتفى بذكر افراد الجنس فقال ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته فانه يظهر منه قياسا على ما ذكر في الترتيب ان الفصل المفرد ما هو فصل الجنس المفرد وهما اي الجنس والفصل اضافيان اي مفهوم كل منهما بالاضافة الى شيء اخر فان الجنس جنس بالقياس الى النوع وكذا الفصل فصل بالقياس اليه وقد يجتمعان في شيء واحد فيكون جنسا وفصلا معا

وذلك الشيء كالحساس فانه جنس للسميع والبصير وفصل للحيوان مع التقابل اي مع كون كل منهما مقابلا للاخر فان الجنس مقول في جواب ما هو والفصل لا بد ان لا يكون مقولا في جواب ما هو لكن ذلك الاجتماع ليس من جهة واحدة وبالقياس الى شيء واحد بل هو جنس وبالقياس الى شيئين فان جنسية الحساس انما هي بالقياس الى السميع مثلا وفصليته بالقياس الى الحيوان ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل بانه يكون جنسا له والا لكان مقوما له وجزء منه فلا يكون الفصل محصلا للجنس قال المحقق الشريف ويتبع جنس الفصل مما لا يتعقل اذ لو كان له جنس لكان مشتركا بين الماهية ونوع اخر تحقيقا للاشتراك وجنسيته فان كان من تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع كان جنسا للماهية وان كان بعضا من تمام المشترك بينهما كان فصلا لجنسها كما تقرر فلا شيء من الجنس واجزائه بداخل في الفصل والا لم يكن المجموع فصلا في الحقيقة بل الجزء الاخر وايضا لو كان له جنس او شيء من اجزائه داخلا في الفصل لزم اعتبار جزء واحد في الماهية مرتين وانه باطل قطعا وبذلك يظهر صحة ما ذكره من ان الجنس لا يكون جنسا بالنسبة الى الفصل بلا شبهة انتهى واعلم ان هذا وامثاله امور واضحة جدا فلا ينبغي المناقشة فيما يذكر في مثل هذا المقام واذا نسبا اي الجنس والفصل الى ما يضافا اليه اي النوع كان الجنس اعم مطلقا من النوع والفصل مساويا للنوع وانت خبير بان هذا مخصوص بالفصل القريب بخلاف الجنس فانه شامل للقريب والبعيد كذا في الحواشي الشريفة واجاب عنه الشارح القوشجي بان المصنف اعتبر في الفصل التميز عن جميع المشاركات فالفصل البعيد للماهية انما هو في الحقيقة فصل لما هو فصل قريب له من اجناسها وانما يقال له فصل للماهية باعتبار انه فصل لجنسها وهو بعيد لان فصل الجنس لا شك انه جزء للنوع حقيقة فهو بالنسبة الى النوع لا بد ان يكون اما جنسا حقيقة او فصلا حقيقة على ما قيل واقول بل التحقيق ان كل فصل للماهية فهو مساو لها من حيث هو مميز لها وان كان اعم منها لا من هذه الحيثية فان الحساس مثلا انما يميز الانسان من حيث انه حيوان لا من حيث انه انسان فهو يساوي الانسان من حيث هو حيوان وان كان اعم منه من حيث هو انسان فليتدبر

مباحث

متعلقة بهذه المسئلة **الاول** ما اشار اليه بقوله المشهور ان الاجزاء العقلية فيما هو مركب خارجي ماخوذة من الاجزاء الخارجية بمعنى ان الجنس ماخوذ من المادة والفصل ماخوذ من الصورة وزعم صاحب المحاكمات وتبعه المحقق الشريف ان هذا المشهور باطل لان تركب الماهية من الاجزاء الخارجية والمحمولة معا ممتنع والا لزم ان يكون لماهية واحدة حقيقتان مختلفتان بيان ذلك انه لو جاز ذلك فلا شك انه اذا حصلت الاجزاء المحمولة في العقل حصلت فيه ماهية المركب فلو كان له اجزاء خارجية ايضا وحصلت تلك الاجزاء في العقل كانت الماهية حاصلة ايضا فيه اذ لا معنى لحصول الماهية في العقل الا حصول جميع اجزائها فيه وقد مر سابقا تصريح الشيخ في الحكمة المشرقية بان التعريف بمجموع الاجزاء الخارجية تحديد تام حيث لم يبق جزء اخر فنقول ان لم يشتمل تلك الاجزاء المحمولة على الاجزاء الخارجية لم يحصل منها صورة مطابقة لماهية المركب وان اشتملت عليها فان لم يشتمل على امر زائد مما هو اجزاء خارجية للمركب كانت الاجزاء الخارجية بعينها هو الاجزاء العقلية فلا يكون احدهما محمولة والاخر غير محمولة وان اشتملت عليه كانت الماهية الملتئمة من مجموع تلك الاجزاء حقيقة اخرى غير الملتئمة عن الاجزاء الخارجية فيكون لشيء

واحد مجعولتان مختلفتان لانا نختار انها لا تشتمل على امر زائد مع ذلك الفرق بينهما حاصل فان الاجزاء المحمولة مشتقات والخارجية مبادئها لانا نقول ما اشتمل عليه المشتق دون المبدأ من النسبة لا يصح ان يكون معتبرا في الجزئية ضرورة كون النسبة خارجية فلا يحصل الفرق على انه لو كان معتبرا في الجزئية لاشتمل المحمول على امر زائد هذا خلاصة ما تمسكا به في امتناع كون الشيء ذا اجزاء عقلية وخارجية معا وانت خبير بضعف هذا التمسك فانك قد عرفت ان الجزء المحمول بما هو محمول ليس بجزء حقيقة لامتناع الحمل فيما هو جزء حقيقة بل هو جزء للحد وحد الشيء ليس ماهيته بل الدال على ماهيته فالاجزاء المحمولة مشتملة على امر زائد بالاعتبار وهو اعتبارها لا بشرط وهو داخل في الحد خارج عن الماهية وغير مشتملة على امر زائد بالذات بل هي بالذات عين الاجزاء الخارجية في المركب الخارجي فالحق ان كل مركب من الاجزاء المحمولة مركب من الاجزاء الغير المحمولة التي هي الاجزاء الحقيقية له اما في الخارج وهي المادة والصورة الخارجيتان واما في العقل فقط وهي المادة والصورة العقليتان وكل مركب من الاجزاء الخارجية اعني المادة والصورة الخارجيتين سواء كانتا [illegible] مركب من الاجزاء المحمولة اذ ليس المراد من الاجزاء المحمولة هناك الا تلك ماخوذة لا بشرط ففي السرير مثلا الخشب جزء مادي والهيئة جزء صوري فاذا اخذ الاول لا بشرط وقيل الخشب في هيئة خصوصية يحصل حد السرير المؤلف من جنسه وهو الخشب الماخوذ لا بشرط وفصله وهو الهيئة المخصوصة الماخوذة كذلك ولا يشتمل على امر زائد على ما هو معتبر في تقوم حقيقة السرير سوى الاعتبار المذكور الذي هو داخل في الحد خارج عن المحدود ولا يلزم من ذلك ان يكون الحاصل في الذهن من الحد غير مطابق لحقيقة السرير ~~حتى لا يكون السرير~~ ولا ان يكون للسرير حقيقتان مختلفتان هذا

المبحث الثاني

قد عرفت ان الاجزاء الخارجية موجودة في الخارج بوجودات متعددة ولذلك امتنع الحمل فيما بينهما بخلاف الاجزاء العقلية فانها موجودة في الخارج بوجود واحد لذلك يحمل بعضها على بعض لكون مناط الحمل هو الاتحاد في الوجود فالمادة والصورة موجودتان بوجودين اثنين والجنس والفصل بوجود واحد وهذا هو المشهور وما اطبق عليه الجمهور وقد خالف في ذلك سيد المدققين فزعم ان المادة والصورة ايضا موجودتان بوجود واحد في الخارج كالجنس والفصل وذهب الى ان التركيب على قسمين احدهما التركيب الانضمامي وهو ان ينضم شيء الى شيء آخر ويكون لكل منهما ذات على حدة في المركب منهما حتى تكون في المركب كثرة بالفعل كتركيب البيت من اللبنات وتركيب البخار من الاجزاء المائية والهوائية والثاني التركيب الاتحادي وهو ان يصير الشيء عين شيء آخر ومتحدا معه ويكون لكليهما في المركب ذات واحدة هي عين كل منهما وعين المركب منهما كصيرورة زيد كاتبا فانهما ذات واحدة في الخارج ومعنى التركيب فيه ان العقل يقسم ذلك الواحد الى قسمين نظرا الى ان احد الجزئين قد يكون موجودا ولا يكون عين الجزء الآخر ثم يصير عينه والى انهما قد يكونان امرا واحدا ثم قد يتعدد ذلك الامر الواحد من حيث انه عين احدهما ويبقى من حيث هو عين الآخر كالجسم النامي فانهما امر واحد هو الشجر ثم اذا قطع انعدم من حيث انه عين النامي ويبقى من حيث هو عين الجسم وتركيب الجسم من الهيولى والصورة من هذا القسم قال ولعل البيان لخصوصية الهيولى الثالثة مع صورتها المقتضي عليها سائر الهيوليات مع صورها فنقول ان الاجزاء العنصرية ليست

في احكام اجزاء الماهية المركبة

حاصلة بالفعل في المواليد مثلا ليس في الياقوت جزء ناري بالفعل والا لكان ذلك الجزء بعينه نارا او
ياقوتا اما الاول فظاهر واما الثاني فلكون حلول الصورة الياقوتية في مادتها سريانيا على ما اطبقوا
عليه وكيف يكون الجزء الناري موجودا فيه بالفعل ولا ينطفي في الزمان الطويل مع صغر حجمه ومجاورته
للاجزاء المائية فاذن تركيب المواليد من الاجزاء العنصرية ومن صورها ليس من قبيل القسم الاول
بل الثاني فينقلب غذاء والغذاء اخلاطا والاخلاط نطفة والنطفة علقة والعلقة مضغة وهكذا
شيئا فشيئا الى ان ينقلب حيوانا وليس ما هو السابق في هذه الانقلابات باقيا بالفعل مع اللاحق حتى يكون
فيه كثرة بالفعل نعم للعقل ان يعتبر كل واحد منها بحسب آثاره وخواصه الى اقسام بعضها مادة له با
عتبار وجنس باعتبار اخر وبعضها صورة له باعتبار وفصل باعتبار اخر واستعضد لذلك بما ذكره
الشيخ في بعض كتبه من ان الهيولى والصورة واحدة بحسب الذات متعددة بحسب المعنى وامثال ذلك من غيره
مما يدل على ان الهيولى ليست بحسب وجودها الا بالقوة وبانه لو كان تركب الجسم منهما على ان يكونا ذاتين
حاصلتين فيه بالفعل لم يصح تعريف الصورة بانها تهية الجسم لكن الشيخ عرفها به حيث قال في طبيعيات
الشفا فصورته اي صورة الجسم هي تهيته التي بها هو ما هو ومادته هي المعنى الحامل لتهيته وانما اذا كان تركيب
الجسم منهما على ما ذكرنا من كونهما ذاتا واحدة تصح تعريفها به لان هذا الامر الواحد هو صورة غاية الامر
ان للعقل ان ينتزع منه امرا مبهما قد صار بعينه هذا الامر الواحد الموجود في نفس الامر واستدل عليه
ايضا بانه لو كانت المادة والصورة ذاتين مختلفتين في الجسم الخارجي لامتنع صدق المادة عليه باي اعتبار
اخذ لما نقل عن بعض المحققين من ان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع حمل بعضها على بعض
وعلى المركب فان المتباينين في الوجود الخارجي ان فرض بينهما اي ارتباط امكن يمتنع ان يقال ان احدهما هو
الاخر بالبديهة لكن المادة تحمل على المركب اذا اخذت بوجه مبهم جنسا فان قلت قد صرح القوم بان الصورة
علة للهيولى ومع اتحادهما لا يتصور ذلك اجاب بان العلية المذكورة ليست من حيث انهما واحد اذ صار هذا
الواحد كثيرا بتحليل العقل يحكم بعلية بعضها لبعض ولا يجري في ذلك كالطبيعة الجنسية لنفسه وكالماهية المقتضية
لعوارضها المحمولة مواطاة عليها فان قلت ما ذكرت انما يتم في المركب المتشابه الاجزاء كالياقوت اذ هناك امر
واحد بالفعل فجاز ان تكون مادة وصورة باعتبارين واما المركب الغير المتشابه الاجزاء كالفرس فلا
يتصور فيه ذلك ضرورة اشتماله على اجزاء مختلفة الحقائق كالعظم واللحم وغيرهما فكيف يكونان امرا
واحدا لا كثرة فيه بالفعل اجاب بانا لا نسلم ان لحم الفرس مثلا ليس موجودا واحدا على حدة بل هو بعض تحليلي
من موجود واحد وكذا سائر اجزائه كما في الياقوت غاية الامر ان الاجزاء التحليلية المفروضة في الياقوت
متحدة الحقيقة وفي الفرس مختلفها كما ان الاجزاء التحليلية المفروضة في الكيفية الواحدة التي يقع فيها
الحركة الكيفية انواع مختلفة وكذا في الكرة الواحدة كفلك الثوابت اذ بعضها جرم الفلك وبعضها
كواكب مختلفة الحقائق واستشهد بقول بهمنيار في التحصيل ان اجزاء الحيوانات والنباتات ما
بالقوة لان كلا منها يكون وحدة بالفعل فالاجزاء فيه بالقوة فان قلت كيف تقول في الانسان المركب من البدن
والنفس وهي جوهر مجرد وكيف يتصور الاتحاد بين المادي والمجرد فيلزم تجرد الجسم او تجسم المجرد اجاب

المسئلة الخامسة من الفصل الثاني

يمنع لزوم ذلك اذ ليس هناك مادي بالفعل ومجرد بالفعل ليلزم من صيرورتهما متحداً ذلك بل الانسان امر واحد طبيعي يحلله العقل باعتبار بعض آثاره كقبول الابعاد والنمو والحس الى ما يقتضي تلبسها لان يكون له مقدار وحيز ووضع الجوهرية بل للابعاد ونام حساس هو البدن المادي وباعتبار بعض آخر منها كادراك الكليات الذي لا يقتضي تلبسه لان يكون له المقدار والحيز والوضع الجوهر مدرك للكليات هو النفس الناطقة المجردة وكما جاز ان ينقلب الحيوان الى ما يبقى معه بعض صفاته دون بعض كان مات الفرس وبقي فيه المقدار والشكل دون النمو والحس كذلك جاز ان ينقلب الانسان الى ما لا يبقى معه المقدار والوضع والتحيز ويبقى ادراك الكليات وح يخرج ذلك المجرد الذي كان فيه بالقوة الى الفعل ولا دليل على امتناع ذلك هذا خلاصة ما تمسك به في هذه الدعوى وتتبعنا ما فتلخصنا غاية التلخيص وقررناه نهاية التقرير ولا يخفى ما فيه من وجوه النظر اما اولاً فلان ما صوره من معنى التركيب الاتحادي ليس بتركيب اصلا اذ لا يتوهم احد ان بين الزنجي الكاتب تركيبا الا في اللفظ بل التركيب هناك انما هو بين زيد والكتابة وبالجملة لا معنى للتركيب بين مفهومين متصادقين اذ التركيب لا يكون الا من الاجزاء ولا تصادق بين الاجزاء بما هي اجزاء كما مر مرارا واما ثانيا فلان كون حلول صور المواليد في موادها سريانيا لا يقتضي حلولها في كل جزء من اجزاء العناصر بانفراده فان مادتها ليست الا مجموع العناصر من حيث هو مجموع فالبرهان فيها لا يقتضي سوى الحلول في كل جزء مجموع لا مطلقا وسيأتي فيه كلام في مبحث المزاج واما ثالثاً فلان الانقلاب لا يقتضي سوى عدم بقاء الصورة السابقة كصورة الغذاء مع اللاحقة كصورة الاخلاط لا عدم بقاء المادة بل يجب بقاء المادة والا لم يكن انقلابا ووجوب بقاء المادة مع فساد الصورة دليل قاطع على مغايرتها للقطع بامتناع اتحاد ما يفنى مع ما يبقى واما رابعاً فلان معنى كون الهيولى والصورة واحدة بالذات متحدة بالمعنى على ما نقله من الشيخ هو انهما ليسا بجزئين متباينين في الوضع لا اتحادهما حقيقة كيف ولو كان كذلك لصح حمل احدهما على الآخر وكون الهيولى بالقوة لا يدل على اتحادها مع الصورة بل الامر بخلاف ذلك واما خامسا فلان الحمل بين المادة الصابرة جنسا متحدا مع المركب كما سبق في الفرق بين الجنس والمادة واما سادسا فلان تحقق العلية والمعلولية لا يمكن بالضرورة الا بين المتغايرين حقيقة ولو بالجهة المكثرة كما في الطبيب المعالج لنفسه لا مطلقا واما سابعا فلان العو باتحاد اعضاء الحيوان مع ما فيه تستدعي حمل بعضها على بعض فيلزم كون العظم لحما والرجل راسا الى غير ذلك واما حديث اجزاء الكيفية الواحدة والكرة الواحدة فيأتي والمشهور ان كلا منها فيه وحدة بالفعل فالكثرة فيه بالقوة لكن المراد ان ما فيه وحدة بالفعل من جهة كان قابلا للكثرة من ذلك الوجه كانت الكثرة فيه بالقوة من ذلك الوجه لا مطلقا فهذه جملة من المناسبة تركنا كثيرا منها

المبحث الثالث

هل يجوز تركب مجنسين من امرين متساويين او امور متساوية ام لا القدماء على الامتناع وبنوا عليه في المشهور كثيرا من اصولهم ككون الفصل محصلا للجنس وان ما لا جنس له لا فصل له وان الجنس العالي ليس له فصل مقوم الى غير ذلك وجمهور المتاخرين على الجواز والمشهور من دلائل المانعين وجهان الاول وجوب تحقق الحاجة بين اجزاء الماهية والمساواة ما تعتبر منها لعدم الاولوية وامتناع الدور وعدم ما في الاجزاء العقلية لعدم تمايزها بحسب الوجود ولو سلم فلا دور مع اختلاف الجهة وايضا لا يلزم من التساوي في الصدق التساوي في الحقيقة فيجوز

في احكام اجزاء المهية المركبة

اختصاص البعض بالاولوية او نحوها والجواب عن الاول هو ان تركب المهية من الاجزاء العقلية انما هو في مرتبة
التقرر المتقدمة على مرتبة الوجود وهي متمايزة فيها فلا بد من الحاجة وعن الثاني والثالث ان الحاجة في مرتبة
التقرر غير مقصورة الآبا التعين والابهام وهما غير متصورين مع التساوي وعن الصدق الثاني ان كل مهية اما
جوهر او عرض وعلى الاول يكون الجوهر جنسا لها وعلى الثاني يكون احد المقولات العرضية التسعة او الثلاثة
على اختلاف المذهبين جنسا لها فلا يكون تركبها من المتساويين ولو فرض تلك المهية جنسا من الاجناس العالية
كالجوهر مثلا نقول كل منهما اما جوهر او عرض لا سبيل الى الثاني والا لكان الجوهر عرضا لصدقه على الجوهر
بالمواطاة اذ الكلام في الاجزاء المحمولة ولا الى الاول لانه اما ان يكون جوهرا اعم فيلزم تركب الجوهر من نفسه
او مخصوصا والمطلق جزء منه فيلزم ان يكون الشيء جزء لنفسه وهكذا في سائر المقولات وهو ضعيف لمنع
انحصار الممكنات في المقولات العشر او الاربع اذ لم يقم عليه برهان بل ولا قالوا به وانما ادعوا انحصار
الاجناس العالية فيها مع امكان وجود ممكنات كثيرة غير مندرجة تحتها وقد صرحوا بكون النقطة
والوحدة من هذا القبيل سلمنا لكن قوله جزء الجوهر اما جوهر او عرض تم ان اراد مفهومي الجوهر والعرض
وسلم ان اراد ما يصدقان عليه لكن لا نسلم ان الجزء لو كان جوهرا مخصوصا لزم كون الشيء جوهرا بنفسه وانما
يلزم لو كان ذاتيا له ولا يلزم من الصدق ذلك لجواز ان يكون عرضيا ولا ينافيه تسليم كون الجوهر جنسا
لما تحته اذ لا يمكن كون شيء من الاجناس جنسا لجميع ما يصدق عليه كما لا يخفى وايضا ينتقض هذا الدليل بتركب
المهية من الاجزاء المحمولة مطلقا اذ يمكن ان يقال لو تركب الانسان من الحيوان والناطق لكان كل منهما اما
انسانا او لا انسانا الخ كما سيجيء في بحث الجوهر ومستند المتاخرين ضعف دلائل القدماء وقد عرفت وجه
الذب عن الاول منها والمعقول واعلم ان الشيخ ذكر في الشفاء ان الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل
على المهية المتفقة افرادها وهو النوع او المختلفة افرادها وهو الجنس وان لم يدل فلا يكون اعم الذاتيات
والا لدل على المهية المشتركة بل يكون اخص منه فيميز المهية عن مشاركاتها في ذلك الاعم فيكون فصلا
ثم رسم الفصل بانه المقول على النوع في جواب اي شيء هو في ذاته من جنسه وذكر ايضا انه ليس من الفصول
المقومة ما لا يقتضيه ظاهر ابتناء فالتعليل على امتناع تركب المهية من امرين متساويين على ما قيل وقال في
الاشارات واما الذاتي الذي ليس يصلح ان يقال على الكثرة التي كلية بالقياس اليها في جواب ما هو فلا
شك انه يصلح للتميز الذاتي لها عما يشاركها في الوجود او في جنس ما ثم قال وهذا هو المسمى بالفصل ثم
رسمه بانه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره وهذا اعم مما رسم به في الشفاء ولما كان كلام
الاشارات موهما لتجويز تركب المهية من امرين متساويين كما ترى ها والمحقق قدس سره في شرحه لتوجيهه
فقال والفصل قد يكون خاصا للجنس كالحساس للنامي مثلا فانه لا يوجد لغيره وقد لا يكون كالناطق
للحيوان عند من يجعله مقولا على غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين فان الجنس انما
يحصل ويتقوم به نوعا فذلك النوع انما يمتاز فيه لذلك الفصل اما على التقدير الاول فعن كل ما عداه مما
يشاركه في الوجود واما على التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق
عن جميع ما في الوجود اذ لا يمتاز به عن الملائكة بل عما يشاركه في الحيوانية فقط وهو المراد بقوله عما

يشاركها في الوجود داخل في جنس ما ثم قال وقد ذهب الفاضل الشريف وغيره ممن سبقه الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات مقولا اما مساويا له او اخص منه والمساوي له هو ما يصلح لتميزه عما يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح لتميزه عما يختص به عما يشاركه في الجنس الذي يعمها ولزمهم على ذلك تجويز تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي من امرين متساويين او لا واحد منهما بجنس بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها فيما ذهبنا اليه خروج عن هذه التمحلات انتهى كلامه اعلى الله مقامه واعترض عليه بان مناط الفصلية ليس هو التميز عن جميع المشاركات والا لم يكن الفصل البعيد فصلا بل التميز عن بعض المشاركات ومثل الناطق مميز عن بعض المشاركات في الوجود فلا فرق اقول والجواب عنه ما اشرنا اليه من ان كل فصل لمهية يجب ان يساويها من حيث يميزها وان كان اعم منها الا من هذه الحيثية فالناطق لو كان مميزا للانسان عن المشاركات في الوجود لوجب ان يختص به فيما بين مشاركاته في الوجود وليس كذلك كما هو المفروض فيجب ان يكون تميزه عن المشاركات في الجنس لا في الوجود فانه يختص به فيما بين مشاركاته في الجنس فليتدبر

المسئلة السادسة

في الكلام في تشخص المهية اعلم ان المهية النوعية من حيث هي هي نفس تصورها غير مانعة من الشركة والشخص منها نفس تصوره مانعة منها فلا بد فيه من امر زائد وهو ما به منع تصوره عن الشركة وهو المراد من التشخص وليس هو شيئا من العوارض المشخصة التي يتوقف ما به التشخص وسيجي الكلام فيها اذ ليس شي منها داخلا في قوام الشخص من حيث هو شخص بل هي عوارض خارجة من الشخص متوقفة عروضها على صيرورة الشخص شخصا لا محالة وايضا ليس شي منه مما يمتنع الشركة فيه الا باعتبار شي هو المراد من التشخص والكلام انما هو فيه فلا بد ان يكون هو شيئا ليس له مهية كلية كالوجود وهو متحد في الخارج مع المهية وزايد عليها في الذهن كالوجود على ما حققنا من مذهب الحكماء بل الاشبه انه عين الوجود الخاص كما صرح به الفارابي في تعليقاته كالوجود على نحو نفس الوجود بالذات ومغاير له بالاعتبار وقيل بل هو زائد على الوجود لانه متاخر بالطبع عنه فان الشي ما لم يوجد في هنا او هناك لم يمنع تصوره من وقوع الشركة اي لم يكن بحيث يمنع تصوره من وقوع الشركة فانتفاء الوجود يستلزم انتفاء التشخص دون العكس بناء على وجود الطبايع عند من يقول به وانت خبير بانه لو ثبت عدم انعكاس هذا الاستلزام لم يدل هذا الدليل على الزيادة ولا حاجة الى اخذ التاخر بالطبع لبيانه انما يلزم لو كان ذلك الاستلزام على وجه السببية وهو مم لكنه غير ثابت بل هو ممتنع بالضرورة وليس مراد من يقول بوجود الطبايع ذلك كما عرفت واما ما ذهب اليه المحقق الدواني وكذا السيد المدقق من ان التشخص انما هو بنحو الادراك فلو ادرك المهية بالاحساس مثلا كان المدرك شخصا جزئيا وان ادركت بالعقل كان كليا وليس هناك تفاوت في نفس المدرك بل في نحو الادراك فقط لا بامر ليس له مهية كلية ينضم الى المهية نسبته اليها نسبة الفصل الى الجنس وزعما ان ذلك هو مناط التشنيع على الحكماء في عدم شمول علمه تعالى للجزئيات المادية وان ذلك اي اشتمال الشخص على امر ليس له مهية كلية غير مطابق لاصول القوم حيث حصروا الممكنات في المقولات العشر حتى قال في التعليم الاول لا يستطيع ان يذكر ذاكر شيئا خارجا عنها

في تشخص الماهية

فنبعد عن التحقيق كيف ويلزم على هذا ان لا يكون الماهية الموجودة في الخارج من حيث هي موجودة غير متشخصا فيه
الا غير ذلك في دفع التشنيع عن الحكماء اذ الوجود عندهم ليس له ماهية كلية كما عرفت بل التحقيق من مذهبهم في علم
البارئ بشيء آخر سيأتي ان شاء الله وكون التشخص مما ليس له ماهية كلية لا ينافي حصر الممكنات في المقولات كما
لا ينافي كون الوجود كذلك وذلك لان تشخص كل مقولة من جنس تلك المقولة في الخارج ومغاير لها في الذهن
كما في الوجود على ان المراد ان كل ما يذكر لابد ان يصدق عليه واحد من المقولات لا ان يكون جنسا له والا
لزم جنسيتها للفصول وهو باطل قطعا هذا الذي ذكرنا اعني كون التشخص متحدا مع الماهية في الخارج
وزائدا عليها في الذهن هو معنى اعتباريته على ما قاله التشخص من الامور الاعتبارية والمشهور في بيان
اعتباريته وجهان الاول انه لو كان موجودا لكان له تشخص وننقل الكلام اليه ويتسلسل وهو ضعيف اذ لا
يلزم ان يكون كل موجود له تشخص زائد على ذاته الا اذا كان له ماهية كلية ولا يجب كليته كما في الواجب وفي
الوجودات الخاصة مع انه كما عرفت فيجوز ان يكون امتياز افراد التشخص بذواتها ويكون تشاركها في مفهوم
التشخص وهو كون الماهية بحيث لا يشاركها شيء في العوارض كما سيأتي وذلك كما في الوجود وظاهر ان الكلام
ليس في اعتبارية مفهوم التشخص كما في الوجود الثاني انه لو وجد في الخارج لتوقف عروضه لحصة هذا التشخص
من النوع على تميزها فان كان بهذا التشخص دار والا تسلسل وارد عليه بمنع توقفه على تميز سابق كما
في حصص الاجناس بالنسبة الى الفصول وهو غير وارد لان الفصول ليست باعراض بالنسبة الى الحصص
الجنسية بل علل مقدمات عليها بخلاف التشخصات بالنسبة الى حصص الانواع فانها موضوعات لها
ويجب تقدم الموضوع بالتميز كما بالوجود واقوى ما تمسك القائل بجزئية التشخص هو انه جزء للشخص
مثل زيد الذي لا شك في وجوده في الخارج وليس مفهومه مفهوم الانسان مثلا وحده والا لصدق
على عمرو انه زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو الانسان مع شيء آخر نسميه التعين فيكون
ذلك الشيء الآخر جزء زيد الموجود في الخارج وجزء الموجود الخارجي موجود في الخارج والجواب عنه
ان جزء الموجود في الخارج انما يجب كونه موجودا في الخارج اذا كان جزءا خارجيا له ولا نسلم كون
التشخص كذلك بل هو جزء ذهني فان نسبة الماهية الى التشخص كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس مبهم
في العقل يحتمل ماهيات متعددة ولا يتعين لشيء منها الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا
ووجودا في الخارج ولا يتمايزان الا في الذهن كذلك الماهية النوعية تحتمل هويات متعددة ولا تتعين
لشيء منها الا بتشخص ينضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ومتمايزان في الذهن
فقط والاشخاص تمايزها في الوجود الخارجي بهوياتها لا بتشخصاتها وهذا هو المراد من كون
التشخص اعتباريا اي ليس له وجود في الخارج على حدة بل هو متحد الوجود مع الماهية كما مر فان قلت فيلزم
من ذلك كون وجود الماهية ابهم اعتباريا بذلك المعنى قلت لما كانت الماهية النوعية متحصلة في ذاتها
وليس ابهامها الا بحسب خصوصيات الهويات لا بحسب الماهية في ذاتها كان الوجود وجودها طاريا
اليها بالذات والخصوص الهوية التي هي المراد من التشخص منسوبا بالعرض وهذا بخلاف الماهية الجنسية
بالقياس الى الفصل فان الجنس والفصل في البسائط كليهما اعتباريان والوجود المنسوب الى الماهية

المسئلة السادسة من الفصل الثاني

البسيط بالذات منسوب الى كل منهما بالعرض وهذا الذي ذكرناه هو الفرق بين الاستدلالين اعني الاستدلال بجزئية الطبيعة اعني المهية لا بشرط شيء للتشخص الموجود في الخارج على وجود الكلي في الخارج كما مرّ بيانها والاستدلال بجزئية التشخص للتشخص الموجود في الخارج على وجود التشخص حيث استلزم الاول دون الثاني وظهر ايضا مما ذكرنا فساد زعم المحقق الشريف حيث قال ومن ههنا اي من كون نسبة المهيات الى المشخصات كنسبة الجنس الى الفصل وكون الاشخاص ممتازة بهذا الوجود الخارجي هو بانها لا بمشخصاتها ظهر ان لا وجود في الخارج الا للاشخاص واما الطبايع الكلية فينتزعها العقل من الاشخاص من قال بوجود الطبايع ان اراد بان الطبيعة الانسانية مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها لزم ان يكون الامر الواحد بالتشخص في امكنة متعددة متصفا بصفات متضادة وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور هو في ذاته اتصف صورته بالكلية بمعنى المطابقة فهو ايضا باطل لما عرفنا من ان الموجود في الخارج متعين في حد ذاته فلا تكون صورته المخصوصة مطابقة لكثيرين وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور وجرد من مشخصاته حصل منه في العقل صورة كلية فذلك بعينه مذهب من قال لا وجود في الخارج الا للاشخاص والطبايع الكلية منتزعة منها فلا نزاع الا في العبارة انتهى كلامه فليتدبر وقد يستدل بما يبتني على الاشتباه بين التشخص من العوارض المشخصة وبين العدمي بمعنى كون الشيء امرا اعتباريا وبينه بمعنى كونه عدما لشيء ولما كان الخبط فيه ظاهرا اعرضنا عن ذكره و

الجواب عنه فانا نظر اليه اي الى التشخص من التشخصات من حيث هو امر عقلي وجد مشاركا لغيره من التشخصات فيه اي في كونه امرا عقليا مميزا للمهية وهو المفهوم المشترك بين جميع التشخصات فلا بد ان يتميز التشخص المذكور عن غيره في هذا المفهوم بامر هو تشخص ايضا من التشخصات لا محالة ويكون مشاركا له في ذلك المفهوم فيحتاج الى تشخص اخر وهكذا ولكنه لا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار كما في سائر الاعتباريات على ما عرفته مرارا فالغرض من هذا الكلام هو دفع هذا التسلسل المتوهم والتحقيق في الجواب كما عرفت هو ان مفهوم التشخص عرضي بالقياس الى ما تحته من التشخصات لا ذاتي لها فلا يحتاج الى مميز غير نفس ذات كل واحد منها فلعل المصنف بنى الكلام على التسليم فليتدبر فهذا هو الكلام في التشخص و

اما ما به التشخص اي ما بسببه تتشخص المهية اي ما ينبغي ان ينضم الى المهية حتى يحصل لها التشخص والامتياز عن الغير فقد يكون نفس المهية اي قد لا تحتاج المهية الى امر ينضم اليها حتى يحصل لها التشخص بل قد تكون بنفس ذاتها قابلة للوجود غير محتاجة الى القيام او التعلق بالمادة كالمجردات العقلية فلا تتكثر اي فلا تكون تلك المهية متكثرة الافراد بل تكون منحصرة في فرد هو هي التي قد قبلت الوجود بنفس ذاتها ويكون كون تلك المهية كلية باعتبارها مع قطع النظر عن ذلك الوجود الذي قد قبلته فتكون كثرة الافراد فيها فرضية لا واقعية وذلك لان المعنى الواحد لا يمكن ان يتكثر بنفس ذاته بل بما هو متكثر مقترن به منضم اليه فان لم يتكثر بكن مقارنته سببا للتكثر والامور المتكثرة فما لم تقترن بالشيء لم تكن موجبة لتكثره والمفروض ان المهية المذكورة غير مقارنة للمادة التي هي مستند الكثرة على الاطلاق كما سيجيء بيانه في الشق الثاني وقد يستند الى المادة اي قد يكون المهية محتاجة في حصول التشخص الى انضمام امور متكثرة مستندة الى

في تشخص الماهية

المادة لكونها مادية محتاجة الى المادة في قبول الوجود فيكون الموجب لتشخصها تلك الامور المستندة الى المادة
والمراد من المادة ههنا ما يشمل الموضوع كما لا يخفى ولما كان كون تلك الامور المتكثرة متشخصة محتاجا
على كونها متشخصة لان انضمام الكلي الى الكلي لا يفيد التشخص كما سيجيء وصف المادة بقوله المتشخصة بالاعراض الخاصة الحالة فيها فيكون تشخص تلك الامور بالمادة وتشخص المادة بالاعراض الخاصة اي الغير
المشترك فيها وهي الوضع والاين والزمان قال الشيخان في تعليقاتهما التشخص هو ان يكون للمتشخص معان
لا يشاركه فيها غيره وتلك المعاني هي الوضع والاين والزمان فاما سائر الصفات واللوازم ففيها شركة
كالسواد والبياض وقال الشيخ في التعليقات الاحوال والذوات معان مشترك فيها والنسب انما
تكون نسبة معقولة او نسبة محسوسة والنسب المعقولة مشترك فيها والنسب المحسوسة نسب تخصيص
والا لم تكن محسوسة وهي اما ان تكون مكانية او وضعية والمكانية مشترك فيها لان مكانا لا يخالف
مكانا اخر في انه مكان بل انما يخالفه في معنى اخر زائد على المكان وكذلك المعنى هو الوضع والوضع يخالف
لوضع اخر بذاته لا لمعنى اخر فالوضع هو المتشخص بذاته لكن ما يتشخص بالوضع يتشخص به لمعنى زائد على
الوضعية لان وضعا واحدا يصح ان يعرض لامور كثيرة فاذن انما يتم التشخص به اذا لم يختلف الزمان فكل
شيء ليس بزماني ولا وضع له لا يوجد له اشخاص كثيرة كالعقول المفارقة انتهى فالمراد بالاعراض
الخاصة اعني الغير المشترك فيها ما لا يكون مشتركا فيها في الواقع سواء كان عدم الاشتراك فيها لذاتها
كما في الوضع او لا لامر زائد على ذاتها كما في المكان وفي التشخص بالوضع واما الزمان فعدم الاشتراك فيه
ليس على الاطلاق بل بالاضافة الى السابق واللاحق يعني ان كل جزء من اجزاء الزمان غير مشترك فيه
بين ما هو سابق عليه بالزمان او متاخر عنه بالزمان لا مطلقا لكن عدم الاشتراك فيه بهذا المعنى انما هو
لذاته لا لامر زائد على ذاته وهذا هو معنى كون الزمان من جملة المشخصات فان قلت فقد قال الشيخ في
التعليقات متى هو الكون في الزمان والزمان الواحد يصح ان يكون زمانا لعدة كثيرة بالتحقيق واما متى
كل واحد منها فهو خلاف متى الاخر فان كون واحد منها في ذلك الزمان غير كون الاخر فيه والكون في الزمان
غير نفس الزمان واذا بطل كون الواحد في الزمان لم يبطل كون الاخر فيه انتهى ومثل ذلك قال في
لا يجوز ان يكون المراد من الزمان المعدود من المعاني الغير المشترك فيها هو متى ويكون عدم الاشتراك فيه على
الاطلاق لا بالاضافة فان كون متى كل واحد غير مشترك فيه فرع على تشخص ذلك الواحد فلو كان تشخص ذلك
الواحد بعينه لزم الدور فظهر ان ما هو معدود من المشخصات هو نفس الزمان لا الكون في الزمان
فان قلت قال الشيخان في تعليقاتهما الوضع يتشخص بذاته وبالزمان فما معنى ذلك قلت معناه ما نقلنا
من الشيخ من ان التشخص بالوضع انما يتم اذا لم يختلف الزمان فالاوضاع المتحدة بالزمان يتشخص بالذات
لا بالزمان والمختلفة بالزمان تتشخص بالزمان لا بالذات وليس لها مدخل في تشخص الغير لكونها مما يشترك
فيه فان قلت فالمتشخص بالذات والذي ينتهي اليه افادة التشخص بالاخرة هي الاعراض الخاصة فلم اسند المص
تشخص الامور المتكثرة التي هي عبارة التشخص الى المادة لا الى تلك الاعراض ولم لم يسند الى تلك الاعراض ابتداء
قلت تلك الامور لا بد من كونها متكثرة ايضا لا محالة كما لا بد من كونها متشخصة والتكثر ينتهي بالاخرة الى

في تشخص الماهية

المادة القابلة للتكثير بالذات فهي سند تلك الأمور من كلتا الجهتين أعني جهة التكثر والتشخص لا المادة
المتشخصة بتلك الاعراض ليحصل المطلوبان معًا فلا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى مثله فان التقييد
بين المفهومات الكلية في اي مرتبة كان لا يوجب امتناع فرض الصدق على كثيرين غاية الامر ان يفيد
الانحصار في فرد والظاهر ان هذا الحكم بديهي بعد ملاحظة معنى الكلية والجزئية والمذكور في صورة الاستدلال
تنبيه عليه ومنهم من جعله استدلالا عليه فاعترض عليه بانه لم لا يجوز في الغائبين ان يرتفع عموم كل منهما
بتقييد احدهما بالاخر ويختصا بنوع واحد كما في الماهية المركبة مثل الطائر الولود فلم لا يجوز ان يكون
بتقييد الكلي بالكلي في بعض المراتب مؤديا الى امتناع فرض الاشتراك واجاب عنه المحقق الدواني بان
كل كلي فانه يمكن فرض صدقه على كل ما عداه باي اعتبار واخذ حتى على افراد نقيضه فنقول لنستخرج من
الافراد المفروضة لكل منهما فيمكن فرض صدق كل من الكليين على افراد الاخر وذلك يتضمن فرض صدق اشتراك
المجموع مثلا لو اختص الطائر الولود بشخص فنقول يمكن فرض صدق الطائر على جميع افراد الولود وهذا
الفرض يتضمن فرض صدق الطائر الولود على تلك الافراد وكذا يمكن فرض صدق الولود على جميع افراد
الطائر وهذا انما قيد الكلي بالعقلي احترازا عن الطبيعي فانه لكونه متحد الوجود مع التشخص ومقرونا بالامتياز
بالتشخص ليس كذلك بل جميع الاعراض المتشخصة كليات طبيعية موجودة بوجود الاشخاص واما الكلي
المنطقي فلا مجال لتوهم ارادته وقد يقال اراد بالعقلي ما يحصل في العقل لا المقابل للطبيعي والمنطقي
وفائدة التقييد بيان علة الحكم وحاصله ان الكلي ما يحصل في العقل والجزئي ما يحصل في الحس ولا يمكن ان
يحصل بانضمام معقول الى معقول محسوس ضرورة ان المركب من المعقولين معقول وليس بمحسوس
وعلى هذا فلا يرد عليه الاعتراض المذكور وغيره والتميز يغاير التشخص لان المغايرة قال ويجوز
امتياز كل من الشيئين بالاخر بان يحصل لكل منهما باعتبار التقييد بالاخر امتياز لم يكن حاصلا قبل
ذلك التقييد كما في الطائر الولود فان كلا منهما امتاز باعتبار التقييد بالاخر بخصوصية ما كان قبل التقييد
بخلاف تشخص كل من الشيئين بالاخر بان يحصل بانضمام امر غير متشخص تشخص كل منهما فانه لا
يجوز لما مر من ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية وفرق اخر وهو ان التشخص للشيء انما هو في نفسه
والتميز انما يكون بالقياس الى المشارك وقد وجد في بعض نسخ المتن قوله والتشخص قد لا يعتبر مشاركه
والكلي قد يكون اضافيا فيتميز والشخص المندرج تحت جزء متميز والغرض بيان النسبة بين التشخص و
التميز وهو العموم من وجه فان الاول يتحقق بدون الثاني في التشخص الغير المعتبر مشاركه مع غيره في
مفهوم من المفهومات والثاني بدون الاول في الكلي الذي يكون جزئيا اضافيا ويجتمعان في التشخص اذا اعتبر
مشاركته مع غيره في مفهوم واعترض عليه المحقق الشريف بان عدم اعتبار مشاركة التشخص مع غيره في
مفهوم من المفهومات لا يستلزم ان لا يكون متميزا في نفسه عن مشاركه كما في المفهومات العامة كالوجود
بل لا يستلزم عدم اعتبار تميزه فلا يثبت بذلك تشخص بلا تميز فالصواب ان التميز اعم مطلقا من التشخص لان
كل متشخص متميز ولا عكس كليا والتحقيق كما قال المحقق الدواني ان المشهور في النسبة بين الكليات وان
كان اعتبار صدقها وكذبها في الواقع سواء اتفق الاعتبار اولا لكن قد يلاحظ فيها بحسب الاعتبار

وتحصل النسبة بينهما بحسبه كما فيما نحن فيه وله نظاير في كلام المصنف فيما سبق **المسئلة**

السابعة في احوال الوحدة والكثرة وهما من لواحق الماهية ولهما احكام يتعلق بها الغرض

العلمي فيجب ان يبحث عنها في مباحثها فمن احوال الوحدة انها مغايرة للتشخص لانه اي المصنف لما انتقل من

الكلام في التشخص الى الوحدة نبه بالمغايرة الى التشخص فقال والتشخص يغاير الوحدة فان الطبيعة النوعية

بل الجنسية ايضا يصدق عليها من حيث هي كذلك انها واحدة بالوحدة المطلقة ولا يصدق عليها من حيث كذلك

انها متشخصة وذلك ظاهر وهي اي الوحدة تغاير الوجود لصدقه على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة

فان الموصوف بالكثرة اعني ما صدق عليه الكثير اذا لوحظ من حيث هو كثير اعني من حيث هو مقيد با

لكثرة وموصوف بها لا بان يكون الكثرة جزء للموضوع بل بان يكون قيدا له خارجا عنه يصدق عليه

انه موجود في الخارج ولا يصدق عليه من حيث هذه الملاحظة انه واحد وان صدق عليه من حيث جملته

انه واحد الحاصل ان موضوع الكثرة بعينه موضوع الوجود اذ لا منافات بين الكثرة والوجود وليس

بعينه موضوع الوحدة لتحقق المنافات بين الكثرة والوحدة والمنافات تستلزم مغايرة ما يتصف

بهما في زمان واحد فيه نظر اذ لو اريد ان بين الوحدة والكثرة منافات بالذات فليس كذلك كما سيأتي

ولو اريد ان بينهما منافات في الجملة فمع تحقق المنافات في الجملة بين الكثرة والوجود ثم كيف والوحدة

المطلقة مساوقة للوجود على ما قال وتساوقه اي تساوق الوحدة الوجود فكل واحد باعتبار موجود با

عتبار وبالعكس فالكثرة المقابلة للوحدة المطلقة ليست بموجودة كما ليست بواحدة ودعوى ان وصف

الكثرة لا يابى عن اتصافها بالوجود بخلاف وصف الوحدة غير مسموعة واما الاستدلال بان الوحدة

الشخصية لو كانت نفس الوجود الشخصي لكان تفريق الجسم البسيط الواحد اعداما له وايجادا لجسمين

آخرين من كتم العدم وبطلانه ضروري فالجواب عنه انه انما يلزم ذلك لولا وجود المادة فاما مع القول

بها فالوحدة الزائلة هي وحدة الصورة الزائلة وكما ذلك وحدتها فال وجودها والباقي ليس الا المادة

المتصفة بالوحدة بالعرض والاشبه ان الوجود الخاص والوحدة والتشخص متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار

كما اشار اليه الفارابي في تعليقاته ثم اعلم ان الشيخ قال في الهيات الشفاء الذي يصعب الآن علينا تحقيق

ماهية الوحدة وذلك انا اذا قلنا ان الواحد لا ينقسم فقد قلنا ان الواحد هو الذي لا يتكثر ضرورة فاخذنا

في بيان الواحد الكثرة واما الكثرة فمن الضرورة ان تحد بالواحد لان الواحد مبدأ الكثرة ومنه وجودها

وماهيتها ثم اي حد حددنا به الكثرة استعملنا فيه الواحد بالضرورة فمن ذلك ما نقول ان الكثرة هو المجتمع

من الوحدات فقد اخذنا الوحدة في حد الكثرة ثم عملنا شيئا آخر وهو انا اخذنا المجتمع في حدها والمجتمع

يشبه ان يكون هو الكثرة نفسها وانا قلنا من الوحدات او الواحدات او الآحاد فقد اخذنا لفظ الجمع

وهذا اللفظ لا يفهم معناه ولا يعرف الا بالكثرة وان قلنا ان الكثرة هي التي تعد بالواحد فنكون قد اخذنا

في حد الكثرة الواحد ونكون ايضا قد اخذنا في حدها العد والتقدير وذلك انما يفهم بالكثرة ايضا فما اعسر

علينا ان نقول في هذا الباب شيئا يعتد به لكنه يشبه ان تكون الكثرة ايضا اعرف عند تخيلنا والوحدة

عند عقولنا اعرف ويشبه ان يكون الوحدة والكثرة من الامور التي نتصورها بديا لكن الكثرة نتخيلها

المسئلة السابعة

١٧٠ قال صدر المتألهين

الا او الوحدة تعقلها من غير مبدع لتصورها عقلي بل ان كان ولا يخفى انه يكون بتعريفنا الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا وهنا لك نأخذ الوحدة متصورة بذاتها ومن اوائل التصور ويكون تعريفنا الوحدة بالكثرة تنبيها يستعمل فيه المذهب الخيالي لنومي الى معقول عندنا لا نتصوره حاضرا في الذهن فاذا قلنا الوحدة ان الوحدة هي الشيء الذي فيه كثرة دللنا على ان المراد بهذه اللفظة الشيء المعقول عندنا بذاته الذي يقابل هذا الاخر وليس هو نبينه عليه بسلب هذا عنه انتهى والى هذا اشار المصنف بقوله ولا يمكن تعريفها

اي الوحدة الا باعتبار اللفظ وهي والكثرة عند العقل والخيال يتساويان في كون كل منهما اعرف بالاعتبار لاقتسام اي الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال وهذا هو المراد من الاقتسام ومعنى العبارة ان الوحدة والكثرة تقتسمان بالسوية الاعرفية عند العقل والخيال فتاخذ الوحدة الاعرفية عند العقل وتاخذ الكثرة الاعرفية عند الخيال ثم انه اعترض عليه بان الوحدة والكثرة ان اخذنا من حيثهما امران كليان فلابد ان لا يدركا الا بالعقل وان اخذتا من حيث هما حاصلتان في المحسوسات فلا يدركهما الا القوة الحسانية الخيالية او الوهمية فلا وجه لتخصيص احدهما بالاعرفية عند العقل والاخرى بالاعرفية عند الخيال واجاب عنه المحقق الشريف بان مدرك الكليات والجزئيات هو العقل اي النفس الناطقة لكنها تدرك الكليات بذاتها والجزئيات بالالات فتدرك اولا بالالات جزئيات متكثرة ترتسم صورها في تلك الالات ثم تنتزع منها بحذف مشخصاتها صورة واحدة كلية ترتسم في ذاتها وهي معروضة للوحدة كما كانت جزئياتها معروضة للكثرة ولا شك ان المرتسم في ذات النفس يكون اقرب منها واعرف عندها نظرا الى ذاتها وحدها من المرتسم في الاتها وان المرتسم في الاتها اقرب منها واعرف عندها من حيث هي ماخوذة مع الاتها فكذا حال عارضيهما اعني الوحدة والكثرة واورد عليه الشارح القوشجي انه قد ترتسم في النفس صور كلية كثيرة فكما ان الجزئيات المرتسمة في الاتها معروضة للكثرة كذلك تلك الكليات المرتسمة في النفس وكما ان كل واحد من تلك الكليات معروض للوحدة كذلك كل واحد من الجزئيات المرتسمة في الالات ولا وجه لتخصيص الوحدة بالعروض لما ارتسم في النفس والكثرة لما ارتسمت في الخيال واقول ان الكثرة تفصيلا يتعين على تصورها وملاحظتها كذلك اعني مفصلة الخيال سواء كانت الكثرة مرتسمة في النفس او في الخيال فتلك الكليات الكثيرة المرتسمة في النفس اذا ارادت النفس ملاحظتها من حيث هي كثيرة لا يتيسر ذلك الا باعانة الخيال بخلاف الوحدة فانه لا يحتاج تصورها وملاحظتها الى اعانة الخيال سواء كانت الوحدة مرتسمة في النفس او في الخيال وفيه تامل جدا بالوجدان وهذا هو مراد الشيخ من اعرفية الكثرة عند الخيال ومن ان الكثرة لكونها خيالية لا تحتاج الى تعريفها اصلا ولهذا قال انها نتخيلها اولا واما الوحدة فنفس تحتاج الى تنبيه لفظي فيشير الى معنى حاصل في النفس بذاته غير حاضر عندها بكونه مسلوبا عنه هذا الحاضر في الخيال المسمى بالكثرة فليتفطن واما ما اجاب به المحقق الدواني من ان التعقل الصرف انما هو العلم الاجمالي المستفاد من المبادي العالية والتفصيل انما هو للنفس بمعونة القوى وان الخيال لا يتمكن من تخيل امر واحد من غير اشتماله على الكثرة حيث لا ترتسم فيه الا الصورة المقترنة بوضع مخصوص وشكل مخصوص الى غير ذلك بمعنى ان الخيال لا يدرك النقطة مثلا

بخصوصها ومعها بل مع الامور المقترنة فيرد عليه ان حصر العقل في العلم الاجمالي غير مطابق للواقع و
ان المجموع المدرك للخيال كما هو معروض الكثرة معروض للوحدة ايضا لا محة بل الوحدة ايضا مدرك للخيال
في ضمن الكثرة وكذا ما ذكره سيد المدققين من ان الاحاد اسبق الى العقل من الكثير المؤلف منها اذ
العقل يعرف المؤلف بعد معرفة احاده والكثير اسبق الى الخيال من احاده اذ الخيال بحسب الغالب
يناول المؤلف ثم يفصل اجزائه فانه يرد عليه ان الكلام في مطلق الوحدة لا في ضمن الكثرة وحالات
الخيال كلما نال المؤلف فقد نال من حيث هو واحد فليتدبر و ليست الوحدة امرا عينيا زايدا على
المهية بحسب الوجود الخارجي الا لكانت واحدة لا محة فلها وحدة عينية هي ايضا واحدة وهكذا فيلزم
التسلسل بل هي عين المهية في الخارج وزايدة عليها في العقل كالوجود والتشخص وهذا معنى كونها من المعقولات
الثانية على ما قال بل هي من ثواني المعقولات وقد عرفت معناها فيما سبق وكذا الكثرة ايضا لانها
ملتئمة من الوحدات فحكمها حكمها اذا عرفت المراد من نفي عينية الوحدة والكثرة فلا منافات بينه
وبين حكم الشيخ بوجودهما في الاعيان حيث قال في الهيات الشفا ان العدد له وجود في الاشياء و
وجود في النفس وليس قول من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس شيئا يعتد به اما ان قال ان العدد لا
وجود له مجردا عن المعدودات التي في الاعيان الا في النفس فهو حق فانا قد بينا ان الواحد لا يتجرد عن
الاعيان قائما بنفسه الا في الذهن فكذلك ما يترتب وجوده على وجود الواحد اما ان في الموجودات اعدادا
فذلك امر لا يشك فيه اذا كان في الموجودات وحدات فوق واحدة انتهى و تقابلهما ليس لاضافة العلية و
المعلولية والمكيالية لا لتقابل جوهري بينهما يعني ان التقابل بين الوحدة والكثرة انما هو بالعرض
لكونهما معروضين لاضافة العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية فان الوحدة علة مقومة للكثرة
ومكيال لها اي تفنيها اذا اخذت منها مرة بعد اخرى على ما هو المراد من الكيل وليس بينهما تقابل بالذات
اما تقابل التضاد فلوجهين الاول ان الضد يبطل الضد بالذات والوحدة اذا حلت في موضع
الكثرة لا يبطلها اولا وبالذات بل انما يبطل اولا وبالذات وحدات الكثرة ثم يبطل الكثرة ببطلان هذا
الثاني ان من شرط المتضادين ان يكون لهما موضوع واحد بالعدد اي بالتشخص كما سيجئ وليس للوحدة بعينها وكثرة
موضوع واحد بالتشخص بل بالنوع وقد يجعل ذلك اعني وحدة الموضوع بالعدد دليلا على نفي التقابل مطلقا
وليس بصحيح لان موضوع المتقابلين لا يجب كونه واحدا بالتشخص كما سيجئ ايضا واما تقابل العدم و
الملكة فلان الوحدة موجودة في الكثرة مقومة لها وكيف يكون مهية الملكة موجودة في العدم حتى
يكون العدم متالفا من ملكات تجتمع وكذلك ان كانت الملكة هي الكثرة فكيف تكون تركيب الملكة من
اعدامها واما تقابل السلب والايجاب فلمثل ذلك ايضا واما تقابل التضايف فلان الكثرة ليس انما
تعقل مهيتها بالقياس الى الوحدة حتى تكون انما هي كثرة لان هناك وحدة بل انما هي كثرة بسبب الوحدة
وفرق بين ما لا يكون الا بشيء وبين ما لا يعقل مهيته الا بالقياس الى شيء وايضا لو كان بينهما تضايف
لكان تعقل مهية كل منهما بالقياس الى الاخر فكان تعقل مهية الوحدة من حيث هي وحدة بالقياس الى
الكثرة ولكانتا متكافئتين في الوجود وظاهر ان الامر ليس كذلك هذا خلاصة ما قاله الشيخ في الهيات الشفا واما

المسئلة السابعة من الفصل الثاني

ما يقال في كون التقابل بينهما بالذات منا انا اذا نظرنا الى مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احديهما علة للاخر او مكيالا له جزمنا بان الشئ الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا فاجاب عنه بانه لو اراد ان العقل يحكم بانه لو انتفى العوارض التي جعلت وسايط بقي التنافي بينهما فممنوع وان اراد ما هو المتبادر من هذا الكلام وهو انه لا يحتاج العقل في الجزم بالتنافي بينهما الى ملاحظة تلك الوسايط فيرد عليه انه انما يدل على انتفاء الواسطة في التصديق دون الثبوت لجواز ان يكون امتناع اجتماعهما مستندا في الواقع الى ما يلزمهما من العوارض فلا يكون تقابلهما بالذات ثم معروضهما قد يكون واحدا فلهذا لامتناع اجتماع الوحدة والكثرة في موضوع واحد من جهة واحدة بالضرورة فجهة الوحدة ان لم تقوم جهة الكثرة ولم تعرض لها الكل تكن غير خارجة عنها ولا خارجة محمولة عليها بل تكون خارجة غير محمولة فالوحدة عرضية كما في نسبة النفس الى البدن هي نسبة الملك الى المدينة ومعناه انهما متحدان في التدبير وهو ليس مقوما ولا عارضا لشئ منهما اذ ليس محمولا عليهما الا بالمواطاة ولا بالاشتقاق اما الاول فلان نسبة النفس الى البدن مثلا اعني تعلقها به ليست تدبيره بل هو سبب لتدبيره والتصرف فيه واما الثاني فلان المدبر ليس هو التعلق بل النفس فهو عارض لها فان اعتبر الوحدة بين النفس والملك في التدبير او بين النسبتين في كونهما منشأ للتدبير كانت من قبيل الاتحاد في العارض المحمول الذي سيأتي وان اعتبرت بين النسبتين في كونهما نسبة كانت جهة الوحدة اما مقومة لجهة الكثرة او عارضة لها واما اذا اعتبرت بين النسبتين في التدبير فهو الذي جهة الوحدة فيه غير عارضة لجهة الكثرة ولا مقومة كما بينا ثم انه ثلث قسمة جهة الوحدة با لتقويم والعروض ومقابلهما وتسمية المقابل بالوحدة العرضية على ما ذكره المصنف والمتاخرون ليس في كلام الشيخ بل الشيخ سمى ما تكون جهة الوحدة فيه عارضا سواء كان محمولا او موضوعا بالواحد بالعرض وغيره بالواحد بالذات وسمى وحدة النسبتين وحدة بالمناسبة وجعلها من اقسام الواحد بالذات حيث قال في الهيات الشفا ان الواحد يقال بالتشكيك على معان تتفق في انها لا قسمة فيها بالفعل من حيث كل واحد هو هو لكن هذا المعنى يوجد فيها بتقدم وتاخر وذلك بعد الواحد بالعرض والواحد بالعرض هو ان يقال لشئ يقارن شيئا آخر انه هو الاخر وانهما واحد وذلك اما موضوع ومحمول عرضي كقولنا ان زيدا وابن عبد الله واحد ان زيدا والطبيب واحد واما محمولان في موضوع كقولنا ان الطبيب هو وابن عبد الله واحد اذا عرض ان كان شئ واحد طبيبا وابن عبد الله او موضوعان في محمول واحد عرضي كقولنا الثلج والجص واحد اي في البياض اذ قد عرض ان حمل عليهما عرض واحد لكن الواحد بالذات منه واحد بالجنس ومنه واحد بالنوع وهو الواحد بالفصل ومنه واحد بالمناسبة ومنه واحد بالموضوع ومنه واحد بالعدد ثم قال واما الواحد بالمناسبة فهو بمناسبة ما مثل ان حال السفينة عند الربان وحال المدينة عند الملك واحدة فان هاتين حالتان متفقتان وليس وحدتهما بالعرض بل وحدة ما يتحد بهما بالعرض اعني وحدة السفينة والمدينة بهما هو وحدة بالعرض واما وحدة الحالتين فليست الوحدة التي جعلناها وحدة بالعرض انتهى ثم ان في كون الوحدة اي وحدة النسبتين من القسم المقابل اعني ما لا يكون جهة الوحدة فيه ذاتية ولا عارضية على ما ذكروه بحثا اورده بعض المدققين وهو ان الظاهر ان المراد من النسبتين هو التدبران وليس التدبير غير محمول عليهما وانما

اقول ولو سلم ان المراد من النسبة ههنا هو التعلق الذي يكون سببًا للتدبير على ما ذكرنا موافقًا لما في شرح المواقف فلا نم ان اتحاد النسبتين انما هو في التدبير بل في كونهما تعلقًا خاصًا من شانه ان يكون سببًا للتدبير المخصوص كما ان اتحاد التدبيرين انما هو في كونهما تدبيرا مخصوصًا ولا شبهة في كون التعلق الخاص محمولا عليهما كما في التدبير المخصوص وفي كلام الشيخ ايضًا بحث اورده المحقق الدواني وهو ان النسبتين ان كانت لهيتهما او لازمًا من ذاتيا بهما فيدخل في الوحدة الجنسية او النوعية او الفصلية وان كانت الامر خارج فيدخل في الواحد بالعرض على مقتضى تعريفه وعلى الوجهين لا يصح جعله قسما برأسه من اقسام الواحد بالذات واجاب عنه سيد المدققين بان المراد بجهة الوحدة ههنا ما يقال له الواحد نظرا الى الحالة الا نظرا الى وحدة امر اخر وهي قد تكون عارضة للكثرة كالبياض للقطن والثلج وقد تكون مقومة كجنس لانسان والفرس وقد تكون ذات الكثير لا من حيث هي كثيرة كالواحد بالاتصال فان قولنا الواحد له وان كان بواسطة عروض الاتصال لكن ليس بالنظر الى وحدة الاتصال بل بالنظر الى حالة ذات المتصلة وكذا قولنا الواحد للنسبتين المذكورتين وان كان بواسطة عروض التناسب لهما لكنه ليس بالنظر الى وحدة التناسب بل بالنظر الى ذات المتناسب فيكون جهة الوحدة ذاتيهما الا من حيث الكثرة فلذلك عدها الشيخ من الوحدات بالذات انتهى وفيه تامل فان الشيخ قال في اخر الفصل واما الاشياء الكثيرة بالعدد فتارة يتحد لها من جهة اخرى واحدة لا تفاق بينهما في معنى فاما ان يكونا يتفاقهما في نسبة او في محمول غير النسبة ثم قال ان الواحد بالجنس اولى بالوحدة من الواحد بالمناسبة وهذا يجب صريح في ان جهة الوحدة في الواحد بالمناسبة هي النسبة لا ذات الواحد وان النسبة محمولة وانها غير مقومة للواحد وبالجملة ان المقام لا يخلو عن اشكال ثم قال واظهر من كلام المص انه اراد بالمقوم ما هو المتبادر منه ولذلك حصر مقومة جهة الوحدة فيه في اقسام ثلثة هي الواحد بالجنس والواحد بالفصل والواحد بالنوع ولم يعد فيه ما تكون جهة الوحدة ذاتية كالواحد بالاتصال والواحد بالتماس والواحد بالتناسب بل اشار الى هذا القسم بقوله فالوحدة عرضية انتهى وفيه ان تسمية هذا القسم بالعرضية غير مناسب على ان ذلك لا يرفع المخالفة بين كلام المص وكلام الشيخ بخلاف ما على التوجيه المشهور اذ قيل فيه لان اتصاف جهة الكثرة بالوحدة في هذا القسم انما يكون بالتبعية وبالعرض لا بالذات فان اتصاف النسبتين في المثال المذكور بالوحدة من حيث التدبير انما هو بالعرض وبتبعية اتصاف النفس والملك بالوحدة من حيث التدبير على طريقة وصف الشيء بوصف متعلقه ولا يرد عليه ما اورده هو من انه لو كان كذلك لزم ان يكون وصف الاقسام باسرها عرضية لكونها بالتبعية وبالعرض على طريقة وصف الشيء بوصف متعلقه مثلا وصف الواحد بالجنس كالانسان والفرس بالوحدة وصف بحال متعلقه الذي هو جنسه هكذا وذلك لان في سائر الاقسام جهة الوحدة سواء كانت ذاتية او عرضية محمولة على جهة الكثرة بخلافها في هذا القسم فلعل هذا يكفي فارقا في كون الاتصاف فيه بالتبع بخلافه فيها هذا ثم انه لا يخفى مما ذكر ان الواحد بالذات المقابل للواحد بالوحدة العرضية اعم من الواحد بالذات المقابل للواحد بالعرض ثم اعلم ان الواحد بالموضوع الذي عده الشيخ من جملة اقسام الواحد بالذات المراد به كما صرح هو به هو الواحد بالنوع الذي من شانه ان يصير واحدا بالعدد فان الواحد بالنوع الكثير بالعدد قد يكون من شان ذلك الكثير بالعدد ان يتحد فيصير واحدا بالعدد وذلك كالمياه الكثيرة اذا جعلت

المسئلة السابعة

ماء واحداً فتلك المياه الكثيرة حين هي كثيرة واحدة بالنوع وذلك ظاهر وواحدة بالموضوع ايضاً لان من شأن موضوعات ذلك العدد الكثيرات ان يتحد فيصير موضوعاً واحداً بوحدة بالفعل بخلاف افراد الانسان مثلاً فانها واحدة بالنوع وليست بواحدة بالموضوع اذ ليس من شانها ان تتحد فتصير واحداً بالعدد وان عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة كانت هناك موضوعاً معروضة لمحمول واحد كما في وحدة الجص والثلج من حيث البياض المحمول عليهما او محمولات عارضة لموضوع واحد كما في وحدة الكاتب والضاحك العارضين للانسان الموضوع لهما وهو خارج عنهما ومحمول عليهما وهذا هو معنى العارض لمجموع قوله عارضة لموضوع وبالعكس اى معروضة لمحمول صفة لمجموع قوله موضوعات ومحمولات من قبيل النشر على عكس ترتيب اللف كما شرحنا فيكون قوله وبالعكس عطفاً على قوله عارضة لموضوع وعكسه فقط وجعل الشارح القديم عكساً للمجموع قوله محمولات عارضة لموضوع وعطفا عليه اى موضوعاً معروضة لمحمول فاستدرك لفظة موضوعات وحملها على زيادة النساخ فدفعه المحقق الشريف بما شرحناه من ان قومت جهة الوحدة لجهة الكثرة فوحدة جنسية كوحدة الانسان والفرس في الحيوان او نوعية كوحدة زيد وعمرو في الانسان او فصلية كوحدتهما في الناطق وقد يتغاير معروضاهما اى قد يكون معروض الوحدة غير معروض الكثرة وهو الواحد بالعدد وهو على اقسام قال الشيخ ان الواحد بالعدد لا شك انه غير منقسم بالفعل من حيث هو واحد بل ولا غيره مما هو واحد غير منقسم من حيث هو واحد لكنه يجب ان ينظر فيه من حيث الطبيعة التي عرض لها الوحدة فيكون الواحد بالعدد منه ما ليس من طبيعته التي عرض لها الوحدة ان يتكثر مثل الانسان الواحد ومنه ما من طبيعته ذلك كالماء الواحد والخط الواحد فانه قد يصير الماء مياها والخط خطوطا والذي ليس من طبيعته ذلك فاما ان يكون قد يتكثر من وجه اخر واما ان لا يكون مثال الاول الواحد بالعدد من الناس فانه لا يتكثر من حيث طبيعته اى من حيث هو انسان اذ انقسم لكنه يتكثر من جهة اخرى اذا انقسم الى نفس وبدن فيكون له نفس وبدن وليس واحد منهما بانسان واما الذي لا يكون منقسماً على قسمين اما ان يكون موجوداً له مع انه شيء ليس بمنقسم طبيعة اخرى واما ان لا يكون فان كان موجوداً له مع ذلك طبيعة اخرى فاما ان يكون تلك الطبيعة هي الوضع وما يناسب الوضع فيكون نقطة والنقطة لا تنقسم من حيث هي نقطة ولا من جهة اخرى وهناك طبيعة غير الوحدة المذكورة واما ان لا يكون الوضع وما يناسبه فيكون مثل العقل والنفس فان العقل له وجود غير الذي يفهم منه انه لا ينقسم وليس ذلك الوجود بوضع وليس ينقسم في طبيعته ولا في جهة اخرى واما الذي لا يكون هناك طبيعة اخرى فكنفس الوحدة التي هي مبدأ العدد اعني التي اذا اضيف اليها غيرها صار مجموعهما عددا فهذه الاصناف من الوحدة مالا ينقسم مفهومه في الذهن فضلا عن قسمة مادية كما نبه عليه بقوله ... واما القسم الذي يتكثر ايضا من حيث له الطبيعة الواحدة بالوحدة ومن حيث الانفصال من ذلك ان يكون تكثره في الطبيعة التي هي لذاتها معدة للكثرة عن الوحدة وهذا هو المقدار ومن ذلك ما يكون تكثره في طبيعته انما لها الوحدة المعدة للتكثر بسبب غير نفسها وذلك هو الجسم البسيط مثل الماء فان هذا الماء واحد بالعدد وهو مادة في قوته ان يصير مياها كثيرة بالعدد لا لاجل المائية بل لمقارنته السبب الذي هو المقدار انتهى فقوله لمعنى موضوع مجرد عن قابلية الانقسام لاغير وحدة شخصية بقول مطلق اشارة الى الوحدة التي هي مبدأ

في الوحدة والكثرة

العداى الموضوع الذى مفهومه مجرد عدم الانقسام وحدة شخصية يعبر عنها بالوحدة المطلقة من غير تقييد بان يقع وحدة النقطة او لفظ الى غير ذلك فاضافة موضوع الى مجرد عدم الانقسام من قبيل اضافة البيانية ولا يستدعى ذلك ان يكون الموضوع هو نفس مفهوم عدم الانقسام الكلى ليرد عليه ان هذا المفهوم لا يكون وحدة شخصية وقوله والا فنقطة ان كان له مفهوم زايد فوضع اى وان لم يكن مفهوم مجرد عدم الانقسام بل كان له مفهوم زايد على مفهوم عدم الانقسام وكان ذلك المفهوم الزايد الوضع فذلك الموضوع نقطة شخصية اشارة الى قول الشيخ فان كان موجود له مع ذلك طبيعة اخرى فاما ان يكون تلك الطبيعة هى الوضع وما يشبهه فيكون نقطة وقوله او مفارق ان لم يكن ذا وضع اشارة الى قول الشيخ واما ان لا يكون الوضع وما يشبهه فيكون مثل العقل والنفس وقوله هذا ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة اى لا من حيث طبيعته التى عرض لها الوحدة كالماء الواحد الخط الواحد لا من جهة اخرى كالانسان الواحد على ما مر من كلام الشيخ والا اى وان قبل القسمة باحد الوجهين فهو مقدار او جسم بسيط ان كان قبوله القسمة من حيث طبيعته التى عرض لها الوحدة مقدار ان كان قبوله القسمة لذاته وهذا قول الشيخ فمن ذلك ان تكون تكثره فى الطبيعة التى هى لذاتها معد للكثرة عن الوحدة وجسم بسيط ان كان قبوله القسمة لا لذاته وهذا قول الشيخ ومن ذلك ما يكون تكثره فى طبيعته انما لها الوحدة المعدة للتكثر بسبب غير نفسها وذلك هو الجسم البسيط مثل الماء والمراد بالبسيط ههنا ما يشترك الكل والجزء فى الاسم والحد كالماء والياقوت او جسم مركب ان كان قبوله القسمة من جهة اخرى فان المراد من المركب ما يقابل البسيط بالمعنى المذكور اعنى ما لا يشترك الكل والجزء فى الاسم والحد كالانسان الواحد فقد استوفى جميع الاقسام التى مرت فى كلام الشيخ ولا يرد ان الكلام فى معروض الوحدة التى لا يكون معروضا للكثرة والجسم المركب واحد من حيث الذات كثير من حيث الاجزاء وذلك لان الاجزاء ليست اجزاء له من الجهة التى عرض له الوحدة العددية بل اجزاء له من جهة اخرى مثل اجزاء الانسان الواحد اذا قسم الى نفس وبدن واعلم ان تخصيص القابل للقسمة لا لذاته بالجسم ليس للحصر فيه بل لينقسم الى البسيط والمركب لا يستقيم الا فيها فلا ينتقض بالهيولى والصورة وبما يحل فى المقدار او فى محله حلول سريانى وبعض هذه الاقسام اولى من بعض بالوحدة اشارة الى ان الواحد مقول بالتشكيك على ما تحته كما مر فى كلام الشيخ فالواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وبالفصل وهما من الواحد بالجنس وفيه وفى الواحد بالفصل تفاوت على حسب مراتبهما فى القرب والبعد فكل مرتبة من الجنس اولى من الفصل فى تلك المرتبة لان الجنس مقول فى جواب ما هو وان كان الفصل اقل افرادا ومن الواحد بالشخص ما لا ينقسم اولى بالوحدة مما ينقسم على تفاوت حسب مراتبهما والواحد بالذات اولى من الواحد بالعرض وبالعرض الخاص اولى منها بالعرض العام وكل ذلك لنا ولى من الوحدة العرضية والكثرة ايضا مقولة بالتشكيك لكونها فى كل عدد ما زيد منها فيما دونه والهو هو مركب جعل اسما فعرف باللام والمراد به الحمل لا يتحد مواطاة على هذا النحو اى على نحو الوحدة فى الانقسام الى الاقسام فكما بق جهة الوحدة اما مقومة واما عارضة فكذا جهة هو هو فجميع اقسام الوحدة يتحقق فى اقسام هو هو لكن ينبغى ان يعتبر فى هو هو الكثرة فانه لا يتصور فى الشخص الواحد من حيث هو واحد بخلاف الوحدة او فى التشكيك فكما ان بعض افراد الوحدة اولى من البعض بها لوحدة كذلك بعض افراد الحمل اولى بالحملية من البعض فان قيل على الاول فيكون انقسامه الى الاقسام المذكورة باعتبار انقسام ما فيه من الوحدة فهو بالحقيقة انقسام للوحدة وكذا كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم الوحدة

المسئلة السابعة

بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم اخر منقسم باعتبار انقسامه فاى فائدة للتعرض بخصوص هو هو وابهم هذا الكلام
بعد الوحدة الشخصية واقسامها مع كونها غير مندرجة فى هو هو غير ملائم اجيب بان الهوهو اتحاد ما
فاشار المصنف بعد تفصيل اقسام الوحدة الى ان اقسام الاتحاد على نحو اقسام الوحدة وهو معنى مفيد من
جملة فوائده ان لا يتوهم ان الهوهو مخصوص بالاتحاد فى الوجود او فى غيره من اقسام الاتحاد وان كان المتعارف
تخصيص بعض وجوه الاتحاد فلا يبقى زيد عمرو واشار بقوله على هذا النحو الى ان اقسامه تثبت بعينها
اقسامها والى عدم جريانه فى الوحدة المحضة من كثرة واما عدم الملائمة فيندفع بانه وان كان لا يجرى فى
الوحدة الشخصية من غير اعتبار جهة الكثرة لكنه يجرى فيها مع اعتبارها كما تقول زيد الكاتب زيد الضاحك
والوحدة فى الوصف العرضى والذاتى تتغاير اسمائها بتغاير المضاف اليه فوحدة النوع تسمى مماثلة و
الجنس مجانسة والكيف مشابهة والكم مساواة والوضع موازاة والاضافة مناسبة والاطراف مطابقة
والاتحاد هو صيرورة شئ شيئا بعينه من غير ان يزول عنه شئ او ينضم اليه شئ اخر وهذا معناه الحقيقة
لانه المتبادر اذا اطلق ويطلق مجازا على صيرورة شئ شيئا بطريق الاستحالة فهى ان يزول عن القابل شئ
ويضاف اليه شئ اخر كصيرورة الماء هواء والاسود ابيض وبطريق التركيب كصيرورة التراب طينا و
الاتحاد بهذين المعنيين لا شبهة فى جوازه فى وقوعه اما بالمعنى الحقيقى فممتنع والدليل المشهور عليه انهما
بعد الاتحاد ان كانا باقيين فهما اثنان لا واحد الا ان بقى احدهما فقط كان هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر
وان لم يبق شئ منهما كان هذا فناء لهما وحدث ثالث وايا ما كان فلا اتحاد هناك وظاهر وقد منع الا
فى الشقوق الثلاثة عليه لظهور احتمال ان لا يكون المحقق بعد عرض الاتحاد شيئا منها بل كان هناك
صيرورة احدهما بعينه الاخر وظاهر ان ذلك غير كل واحد من تلك الشقوق وقد يقرر المنع بانا لا نم انهما لو كانا
موجودين لكانا اثنين وانما يكون ذلك لو لم يكونا بعد الاتحاد موجودين بوجود واحد هو نفس الوجودين
قبل الاتحاد تعددا واتحادا ولا يلزم من ذلك حلول عرض واحد هو الوجود الواحد فى محلين وانما يلزم لو كان
الموجودان بوجود واحد متغايرين وليس كذلك بل هما قد اتحدا ذاتا ووجودا والحق ان الدعوى بديهية والمذكور
فى صورة الاستدلال تنبيه عليها كما اشار اليه المصنف فى شرح الاشارات وصرح به المحققون وحاصل التنبيه
هو تمييز المعنى المتنازع فيه من بين المعانى المحتملة ليلتفت اليه الذهن بخصوصه فيجزم ببطلانه وقوع النزاع فيه
انما هو للخلط والاشتباه بين المعنى المراد وبين غيره مما يطلق عليه الاتحاد فلا ينافى كون الدعوى ضرورية فلا
يرد ما اورده شارح المقاصد بقوله وانت خبير بحال دعوى الضرورة فى محل النزاع وبان امتناع اتحاد الوجودين
ليس باوضح من اتحاد الاثنين على الاطلاق وقد يستدل بان قبل الاتحاد كان كل منهما متميزا عن الاخر فان
بقى ذلك التميز بعد الاتحاد كانا اثنين لا محة وان لم يبق فقد زال تميزهما ضرورة زوال المتميز بزوال تميزه
فيكون هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر او فناء لهما وحدث ثالث ولا يمكن ان يبقى هيهنا ما بقى فى الوجود
بان يبقى انهما بعد الاتحاد متميزان بتميز واحد هو نفس التميزين الاولين لان كلا من التميزين الاولين كان
من التميزين الاولين كان قد امتاز به احد الاثنين من الاخر وهذا التميز لا يمتاز به احدهما عن الاخر فلا يكون
نفسهما ويعترض عليه بان للمانع ان يقول تميز احد الاثنين عن الاخر كان لا زما لاثنينية التميز لا لذاته
فاذا زالت زال التميز لعدم لازمه مع بقاء ذاته متصفه بالوحدة هذا واذا بطل الاتحاد فالهو هو الذى هو

في الوحدة والكثرة

١٧٧

اتحادهما لا يحتمل ليستدعي جهتي تغاير واتحاد كلام في مبحث الحمل والوحدة ليست بعدد لان العدد ما فيه انفصال
وبوجد غير واحد والوحدة لا انفصال فيها الى وحدات كذا في الشفا قال المحقق الشريف ومنهم من قال العدد
وما يقع تحت العد فجعل الوحدة عددا لوقوعها في العد فهي عنده عدد في نفسها ومبدأ لما عداها من الاعداد
ليس عنده كون العدد نصف مجموع حاشيتيه المتساويتين في القرب منه خاصة شاملة لجميع الاعداد فلا
العدد مساويا للكم المنفصل والنزاع لفظي انتهى وقد يناقش في دخولها تحت العد ولذلك يقع عددت ما في
البيت فكان عشرة مثلا ولا يقع عددته فكان واحدا فان قيل الواحد يقع في جواب كم وهذا يدل على دخوله
تحت العد بل على كونه عددا اجيب بان وقوعه في الجواب باعتبار انه مستلزم لسلب العدد كما يقع السلب في جواب
كم فانه يقع في جواب كم رجل في البيت ليس رجل فيها بل هي مبدأ للعدد المتقوم بها الاعداد لا بغيرها بمعنى
ان كل عدد من مراتب الاعداد مركب من الوحدات التي مبلغ مجموعها ذلك العدد لا من الاعداد التي تحته
فان العشرة مثلا متقومة بالواحد عشر مرات لا بثلثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا خمسة وخمسة الى غير
ذلك من الاعداد التي تحتها قال ارسطو على ما نقل في الشفا لا تحسبن ان ستة ثلثة وثلثة بل هي ستة مرة
واحدة انتهى وله في بيانه احدهما انه يمكن تصور كنه العشرة مع الغفلة عن هذه الاعداد التي تحتها فلا يكون
شيء منها ذاتيا لها وثانيهما ان تقوم العشرة بثلثة وسبعة ليس باولى من تقومها باربعة وستة ولا
من تقومها باربعة وستة ولا تقومها بخمسة وخمسة فاما ان تتقوم بكل منها وهو مح لان كل واحد منها
كاف في تقومها فتستغني بكل منها عما عداه مع انه ذاتي لها فيلزم استغناء الشيء عن ذاتيه بل استغناؤه عنه
وحاجتها اليه معا واما ان تتقوم بواحد منها فقط وهو ايضا مح لاستلزامه الترجيح بلا مرجح فان قيل تقومها
بالوحدات ايضا ليس باولى من تقومها بتلك الاعداد اجيب بالمنع بل هو راجح باعتبار انه لازم على كل حال وفيه
نظر لان الكلام في التقوم الاول فاذا فرض ان التقوم الاولى للعشرة من سبعة وثلثة مثلا لا يمكن ان يقال
تقومها الاولى من الوحدات الحاصل في ضمن ذلك ايضا وهكذا حتى يقع ان التقوم من الوحدة لازم على كل حال
ذلك نظر ولعل هذا هو مراد المحقق الشريف حيث قال بعد ايراد السؤال المذكور وكون تلك الاعداد مشتملة
على الوحدات لا يفيد ترجيحا والقول بانه لما كانت الوحدات في تقومها لم يكن لتصور تلك الاعداد مدخل في ماهيتها
رجوع الى الطريق الاول انتهى بل الصواب ان يقال المراد ان مراتب الاعداد حقايق مختلفة كما سيجيء ولكل مرتبة
صورة وخصوصية تخصها فاذا قلنا ان العشرة متقومة من السبعة والثلاثة فان اردنا انها باعتبار صورتيهما
كان القول بتقوم العشرة من تينك الخصوصيتين دون خصوصية الستة والاربعة مثلا مع تحققهما ايضا
هناك ترجيحا بلا مرجح وان اردنا انها لا باعتبار صورتيهما بل باعتبار احادهما كان تقومها من الاحاد
لا من الاعداد واما اذا قلنا انها متقومة من نفس الاحاد لا من الخصوصيات فلا يتصور هناك ترجيح بلا مرجح
اذ ليس في نفس احاد العشرة تعدد وهذا هو المرجح لان يقال انها متقومة من الاحاد لا من الاعداد وقال الشيخ
في الهيات الشفا وحد كل واحد من الاعداد ان اردت التحقيق هو ان يقال انه عدد من اجتماع واحد وواحد
وتذكر الاحاد كلها وذلك لانه لا يمكن مثلا ان يحد العدد من غير ان يشار الى تركيبه مما ركب منه بل بخاصة من
خواصه فذلك يكون رسم تلك العدد لا حده من جوهره واما ان يشار الى تركيبه مما ركب منه فان اشير الى

المسئلة السابعة

من عددين دون آخر مثلا ان يجعل العشرة من تركيب خمسة وخمسة لم يكن ذلك اولى من تركيبه من ستة مع اربعة ١٧٨
وليس يتعلق هويتها باحدهما اولى من الآخر وهي اما هي عشرة بهويتها واحدة ومحال ان يكون لهيتها واحدة وما
يدل على لهيتها من حيث هي واحدة حدا مختلف فاذا كان كل من حدها ليس بهذا ولا بذاك بل بما قلنا ويكون اذا
كان ذلك قد كان لها فقد كان لها التركيب من خمسة وخمسة ومن ستة واربعة ومن ثلثة وسبعة لانها
لذلك وتابعة له فيكون هذه رسوما لها فاذا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد وقد
اختلف فيه قال الشيخ في الشفا فقد قال بعضهم ان الاثنوة ليست من العدد وذلك لان الاثنوة هي الزوج الاول والوحدة
هي الفرد الاول وكما ان الوحدة التي هي الفرد الاول ليست بعدد فكذلك الاثنوة التي هي الزوج الاول ليست بعدد قال
ولان العدد كثرة مركبة من الاحاد والاحاد ما قلها ثلثة ولكن الاثنوة لا يجب ان كانت عددا اما ان تكون مركبة
او يكون عددا اولا فان كانت مركبة فيعدها غير الواحد وان كانت عددا اولا فلا يكون لها نصف واما اصحاب
الحقيقة فلا يشتغلون بامثال هذه الاشياء بوجه من الوجوه فانه لم يكن الوحدة غير عدد لا جل انها فرد او
زوج بل لانها لا انفصال فيها الى وحدات ولا اذا كانوا لو مركبة من وحدات يعنون بها ما يعنيه النحويون من لفظ
الجمع وان اقله ثلثة بعد الاختلاف فيه بل يعنون بذلك ان كثرة وانه من واحد فقد خرجت عادتهم بذلك ولا
بناء الوناني لا يوجد زوج ليس بعدد وان وجد زوج ليس بعدد فما فرض عليهم ان يقولوا طلب زوج ليس بعدد
اذا وجد امر ليس بعدد وليسوا يشترطون في العدد الاول ان يكون لا نصف له مطلقا بل لا نصف له عددا من
حيث هو اول وانما يعنون بالاول انه غير مركب من عدد وانما يعني بالعدد ما فيه انفصال ويوجد فيه واحد
فالاثنوة اول العدد وهي الغاية في القلة في العدد وانما الكثرة في العدد فلا تنتهي الى حد ثم يحصل انواع لا تتناهى
تتزايد واحدا واحدا مختلفة الحقايق لان كل نوع من تلك الانواع يختص بخواص واثار مختصة به منشاؤها خصوصية
ذلك النوع التي هي صورته وهذه الاثار غير الاثار المشتركة بين مراتب كثيرة من الاعداد فاذن لكل نوع من انواع
الاعداد حقيقة مختصة وكل واحد منها امر اعتباري يحكم به العقل على الحقايق اذا انضم بعضها الى بعض انضماما
ما بحسبه اي بحسب ذلك النوع من العدد بان يكون الانضمام مرتين او ثلث مرات او اربع مرات الى غير ذلك وقد
عرفت توجيه اعتبارية الوحدة والكثرة والوحدة قد تعرض لذاتها فيقال وحدة واحدة ومقابلها اي المقابل لها
فيقال عشرة واحدة ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار لكونها اعتبارية كما مر وقد يعرض لها شركة
فان وحدة زيد تشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة وتتميز عنها باضافتها الى زيد وكذا وحدة عمرو وكما
اشار اليه بقوله فتتخصص اي الوحدة المطلقة المشترك فيها بالمتشخص اي بما اضيف اليه الوحدة كزيد
في المثال المذكور وانما عبر عنه بذلك لكونه معروضا لاضافة الوحدة وسيجيء ان معروض الاضافة
يتخصص بها فاشتهى بان هذا احسن ما قيل في توجيه المتن وكذا المقابل اي الكثرة ايضا يعرض لها شركة فيتخصص
بالمضاف اليه كالعشرة العارضة لاحاد الانسان المشاركة للعشرة العارضة لاحاد الفرس المتميزة عنها
باضافتها الى معروضها وتقتصا اي الوحدة الى معروضها باعتبارين احدهما باعتبار انها وحدة له وثانيهما
باعتبار انها عرض حال فيه ولا شبهة في كونهما اضافتين والى مقابلها الذي هو الكثرة بتاتي
باعتبار ثالث وهو انها مقابلة لها وكذا المقابل اي مقابل الوحدة وهو الكثرة في ان لها ايضا تلك
الاضافات الثلث ويعرض لها اي المقابل الوحدة ما يستحيل عروضها اي الوحدة من التقابل وهو كون

في الوحدة والكثرة

المتخالفين على المشهور والاثنين معًا على ما وقع في بعض عباراتهم بحيث يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد عند الاكثر او في محل واحد عند بعضهم في زمان واحد من جهة واحدة فالمثلان على المشهور خارجان مع امتناع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع في واحد خرج ما يمكن اجتماعهما كالسواد والحلاوة ودخل المتقابلان المجتمعان في الوجود في الاثنين وبقيد وحدة الجهة دخل مثل الابوة والنبوة المجتمعين في زيد مثلا من جهتين وبقيد وحدة الزمان المجتمعان في واحد في زمانين وقيد الاجتماع غير معتبر لصدقه على المقارنين في الرتبة او وضعا خر اصطلاحا وان كان المتبادر بحسب العرف هو المقارنين في الزمان ورد على المشهور مثل الاخوة المتكررة من الجانبين لكونهما متماثلين على ما صرحوا به الا ان يرتكب كون المتضايف في تقسيم المتقابلين اليه قيد القسم لا قسما ويكون القسم هو المتقابل المتضايف فيجوز كونه اعم من القسم او يقال بان هيهنا اصطلاحين يعتبر في احدهما التخالف وفي الاخر على ما قبل المتنوع الى انواع الاربعة اعني تقابل السلب والايجاب هو راجع الى القول اي الوجود اللفظي والعقل اي الوجود الذهني لا الى الوجود في الخارج لان السلب والايجاب نسبتان لا تحقق لهما الا في النفس كما في القضية المعقولة او في اللفظ كما في القضية الملفوظة في الخارج وهذا اشارة الى ما قال الشيخ في قاطيغورياس الشفا بقوله فبعضها اي بعض التقابل يختص بالقول من حيث هو حكم كالايجاب والسلب الذين موضعهما الموضوعات والمحمولات يتعاقب فيه ولا يجتمع معا وهذا بحكم القول وليس في الوجود حمل ولا وضع وبعضه يكون من خارج انتهى وهذا صريح في اعتبار نسبة كل من الايجاب والسلب فلا وجه لتخصيصها بالسلب فقط كما في شرح المقاصد هذا هو اول الاقسام الاربعة وثانيها تقابل الملكة والعدم وهو الاولى اي تقابل الملكة والعدم هو تقابل السلب والايجاب ماخوذا باعتبار خصوصية ما وهي النسبة الى قابل لهما اضيف اليه السلب بان يكون السلب لا سلبا للايجاب مطلقا بل عما من شانه الايجاب كالعمى والبصر فانها معتبرة في الثاني دون الاول وهذا القبول ان اعتبر في القابل بحسب شخصه ووقته اضافر بالعكس فهما العدم والملكة المشهوران كالكوسجية لفاقد اللحية بسبب مرض كداء الثعلب ان اعتبر اعم من ذلك بان يعتبر قبوله مطلقا سواء كان بحسب شخصه ووقته كالمرد وغير وقته او بحسب نوعه او جنسه القريب والبعيد كالكوسجية للصبي والعمى للاكمه او العقرب عدم الحركة الارادية للجبل القابل لها بحسب جنسه البعيد اعني الجسم المطلق الذي هو فوق الجماد فهو العدم والملكة الحقيقيان فالحقيقي من تقابل العدم والملكة اعم من المشهوري مطلقا وثالثها تقابل التضاد وهما وجوديان فان اشترط ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض فحقيقيان والا اي فان لم يشترط كالحمرة والصفرة فمشهوريان على ما هو المشهور فالتضاد الحقيقي اخص من المشهوري على عكس تقابل العدم والملكة وهذا معنى قوله ويتعاكس هو وما قبله في التحقيق والمشهور ورابعها تقابل التضايف وهو كون الشيئين بحيث يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر كالابوة والبنوة وانما انحصر في هذه الانواع الاربعة لان المتقابلين اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فمتضايفان والا فمتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا فان اعتبر في العدم كون الموضوع قابلا للوجودي فعدم وملكة والا فسلب وايجاب هذا هو المشهور وظاهر بناؤه على كون المتقابلين اما وجوديين او احدهما وجوديا والاخر عدميا مبني على انه لا دليل على امتناع ان يكون المتقابلان عدميين كيف وقد اطبق المتاخرون على

المسئلة السابعة

ان نقيض العدمي قد يكون عدميا كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى بمعنى رفع العمى وسلبه اعم من ان
يكون باعتبار الاتصاف بالبصر او باعتبار عدم القابلية لانا نقول ان اللاعمى اما عبارة عن البصر فيكون وجوديا
واما عن عدم قابلية المحل للبصر فيكون سلبا الامر وجودي ليس بشيء وانا جاز ان يكونا عدميين فالاولى ان يبين
الحصر بوجه آخر يشملهما كما يقال المتقابلان ان كان احدهما سلبا للاخر فان اعتبر في السلب استعداد المحل في الجملة لما
اضيف اليه السلب فتقابلهما تقابل الملكة والعدم والا فتقابل الايجاب والسلب وان لم يكن احدهما سلبا للاخر
فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فتقابلهما التضايف والا فالتضاد كذا في شرح المقاصد واورد عليه
ايضا بان عدم اللازم عن محل تقابل وجود الملزوم لذلك المحل وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب
اذ المعتبر فيهما ان يكون العدم منهما عدما للوجودي وقد يدفع عن المشهور ببيان ان لا تقابل بين العدميين وذلك
لان العدم اما مطلق واما مضاف والمضاف اما مضاف الى العدم الاخر كالعمى واللاعمى والامتناع واللاامتناع
واما مضاف لغيره كاللاسواد واللابياض اما المطلق فلا يقابل بنفسه هو ظاهر ولا المضاف لاجتماعه معه
اما المضاف فلا يقابل المضاف الى غير العدم لاجتماعهما في كل موضوع مغاير لما اضيف اليه العدمان بل المضاف الى
العدم لكن مراده بكون احد المتقابلين وجوديا والاخر عدميا كون ذلك الاخر عدما له فالعدم المضاف اليه بالنسبة الى العدم
المضاف وجودي او بمنزلة الوجودي من حيث ان المضاف سلبه ورفعه ان قيل على تقدير عدم تنافي احد العدميين الى الاخر
يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما اعني المفهومين الذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم
القيام بالغير وعلى تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما ان لو كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل
السلب والايجاب اما اذا كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة فلا اذ العدم والملكة قد يرتفعان كلاهما كعدم
الحول عما من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فان ملكتيهما اعني قابلية البصر والحول كلاهما منفيان عن
الجدار مع عدم اجتماع العدميين فيه وذلك لان عدم الحول قد يشترط ان يكون عما من شانه ان يكون احول والجدار
ليس من شانه ان يكون احول وعلى التقديرين لا يصح قولكم لاجتماعهما في كل موضوع مغاير لما اضيف اليه العدم
اجيب بان التقابل في مثل هذه الصور ليس بالذات بل لاستلزامهما اجتماع المتقابلين بالذات فان عدم القيام
بالنفس انما يقابل عدم القيام بالغير لاستلزامه القيام بالنفس وكذا مقابلة عدم الحول عما من شانه ان يكون
احول مع عدم قابلية البصر انما هو لاشتماله على قابلية الحول المستلزمة لقابلية البصر فيكون بالعرض والمنحصر
في الاربعة هو التقابل بالذات وبذلك يندفع النقض بعدم اللازم ووجود الملزوم ايضا فان التقابل بينهما اما لان
وجود الملزوم ملزوم لوجود اللازم او لان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم فيكون بالعرض لا بالذات و
فيه ان الفرق بين مقابلة السواد للبياض ومقابلة عدم اللازم لوجود الملزوم حيث كان الاول مقابلة
بالذات لا باعتبار ان وجود كل منهما يستلزم عدم الاخر والثاني مقابلة بالعرض باعتبار ان وجود
الملزوم ملزوم لوجود اللازم او عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم لا يخلو عن اشكال ولعل لهذا ذهب بعضهم
الى ان التقابل بالذات منحصر في السلب والايجاب كما سنبين واقول قد صرح الشيخ في الهيات الشفا بان
التقابل بين الاضداد بل تقابل كل ذات توجب المنافاة عدم ذات اخرى ولا تكون الا مع العدم انما
هو لاجل او بعد ذاتها في حد انفسها وحد حقيقتها يتمانع عن الاجتماع فيتنافيان هذا صريح في ان
مقابلة مثل السواد والبياض ليس لاجل كون واحد منهما مستلزما لعدم الاخر ليكون بالعرض كمقابلة عدم
اللازم

اللازم ووجود الملزوم فتدبروا واما ثانيا فلان مرادهم بالوجوديين ما لا يكون احدهما عدما للاخر كما ان مرادهم بكون احدهما وجوديا والاخر عدميا ان يكون ذلك الاخر عدما له كما مر فيكون العدميان في هذه الصورة داخلين في الوجوديين ففي غاية البعد لا يمكن قياسهما مر ولا يكون لتخصيص المص المتضادين بكونهما وجوديين معنى كما لا يخفى واعلم ان الشيخ في قاطيغورياس الشفا جعل التقابل على قسمين احدهما ان لا يجتمع المتقابلان في موضوع واحد على سبيل الصدق والحمل عليه مواطاة وهو تقابل النفي والاثبات واللبس واللاليس وذلك كالفرس واللافرس ويكون احدهما في قوة سلب الاخر سواء كان السلب بسيطا كالمثال المذكور او مركبا كقولك زيد فرس بل ليس بفرس وجميع الاشياء المتنافية الطبايع متقابلة بهذا المعنى سواء كان مما يوجد في الموضوع اولا فان شيئا منها ليس هو الاخر وثانيهما ان لا يجتمع المتقابلان في موضوع واحد بان يوصف بهما على سبيل الاشتقاق ايضا وذلك بان يتنافيا من حيث الكون فيه ابتداء مثل الحرارة والبرودة والحركة والسكون وما يجري مجراها والقسم الاول هو تقابل اقدم نقل التقابل من اعتبار الحمل على موضوع الى اعتبار الوجود في الموضوع فجعلت حال الامور التي تشترك في عام او خاص تكون موجودة فيه بالقوة معا ولا تجتمع بالفعل معا تقابلا بالمعنى الثاني وهو المقسم للاقسام الاربعة المذكورة ثم قال فيكون معنى هذا التقابل كالجنس لاقسام ثم كالانواع اما اقسام محققة واما اقسام بحسب ما يصلح للمبتدي ويكون اسهل على متعلم قاطيغورياس وهو غير المصطلح عليه في العلوم فصرح بان الاصطلاح في اعتبار العدم والملكة وفي اعتبار التضاد مختلف بحسب قاطيغورياس والمتعلق بحسب ساير العلوم فعلى اصطلاح المنطق العدم المقابل للملكة قسم واحد من الاقسام المذكورة للسلب وهو الذي بحسب الشخص في وقته فلا يمكن انتقال الموضوع من العدم الى الملكة بل بالعكس فقط واما ساير الاقسام المذكورة للعدم فهذا خلة في التضاد فانه لم يعتبر في هذا الاصطلاح كون الضدين وجوديين بل سواء كان احدهما وجوديا والاخر عدميا بالوجوه المذكورة للعدم او كان كلاهما وجوديين بخلاف ساير العلوم فان الضدين فيها يجب كونهما وجوديين والعدم فيها غير مختص بالشخص في وقته بل جميع الاقسام المذكورة للعدم مع ملكاتها داخلة في تقابل العدم والملكة ولما كان ما يذكر في قاطيغورياس انما يذكر للمبتدي اكتفى فيه بالمشتهر ولم يتكلف ما يدقق من الفروق كل ذلك مما صرح به الشيخ فصرح ايضا بان المشهور من الاضداد ومن تقابل العدم والملكة هو ما اعتبر بحسب اصطلاح قاطيغورياس والحقيقي منهما هو ما اعتبر بحسب اصطلاح ساير العلوم واما ما ذكرنا في شرح كلام المص موافقا للمشهور من ان المشهور من التضاد ما لم يعتبر فيه غاية الخلاف بخلاف الحقيقي منه فلم نجده في كلام الشيخ بل هو بناء على خلافه كما عرفت انه صرح في مواضع من قاطيغورياس بان المتضادين الحقيقيين لا يكونان الا في غاية البعد الخلاف وانه قد لا يتعريا الموضوع عن احدهما فلا يكون بينهما واسطة كالصحة والمرض وقد يتعرى عنهما فيكون بينهما واسطة كالسواد الصرف والبياض الصرف فان بينهما وسايط الوان يخلو الموضوع عنهما اليهما ويما خلاعنهما الى العدم بان يصير مشفا فيكون الواسطة سلب الطرفين عن غير اثبات واسطة غليظة وقال في الهيات الشفا والمتوسط بالحقيقة هو الذي انتقل اليه يشابه فيجب ان يكون الانتقال اليه اولا في التغير الى المتضادين الاسود لذلك يتغير الى صفرة او حمرة او لا ثم يبيض انتهى ويظهر منه ان التقابل بين الاوساط وبين الطرفين وشيء من الاوساط انما هو لاشتمال الاوساط على الاطراف كالحقيقة فحقق لذاته فان الوسط فهو اقرب الى الطرف الذي هو البياض مثلا امر الو

الاخر الذي هو اقرب الى الطرف الاخر الذي هو السواد بياض بالنسبة الى ذلك الوسط الاخر وذلك الوسط الاخر سواد بالنسبة الى ذلك الوسط الاول فالتقابل بين الوسطين ليس في الحقيقة الا بين السواد والبياض الذين هما الطرفان والمتأخرون لما لم يتفطنوا لذلك حكموا بان التضاد الذي هو احد الاقسام الاربعة المنحصر فيها التقابل هو المشهوري على ما اعتبروه لا الحقيقي وانه اذا اريد الحقيقي يزيد قسم خامس هو ما بين الاوساط وسموه بالتعاند فان قلت نحن نجد بين الوسطين كالحمرة والصفرة تقابلا لا غير التقابل الذي هو باعتبار اشتمالهما على السواد والبياض بل باعتبار فصليهما وايضا قد يتحقق الوان متوسطة لم نجد التفاوت بينهما باعتبار قرب احدهما الى البياض والاخر الى السواد ونحكم بينهما بالتقابل قلت هذا مجرد دعوى غير مسموعة لا تقدح في الحصر ولا توقع لها في النقض فليتدبر ثم لا يذهب عليك ان القسمة الى الاربعة منحصرة فيها على كلا الاصطلاحين فان في اصطلاح قاطيغورياس وان كان العدم مخصصا بقسم واحد من الاقسام المذكورة للعدم لكن لم يشترط في المتضادين كونهما وجوديين بل سائر اقسام العدم داخلة في التضاد كما عرفت وفي الاصطلاح الاخر وان خص المتضادان بالوجوديين لكن العدم عم جميع الاقسام ولعل الاشارة الى هذا المعنى هو مقصود المصنف من قوله وبتعاكس هو وما قبله في الحقيقي والمشهوري فهذا يدل على ان مراد المصنف من المشهوري من التضاد ليس ما هو المشهور بل ما ذكر في قاطيغورياس فليتدبر ولنعلم ان المتقابلين في تقابل الايجاب والسلب قد يؤخذان نفس الموجبة والسالبة وذلك اذا اعتبرنا موضوع التناقض موجبة وسالبة فيكون موضوعهما نفس موضوع القضية الموجبة والسالبة كقولك زيد جالس وزيد ليس بجالس فان ما يقع عليه الموجبة والسالبة اعني جالس وليس بجالس انما هو زيد وقد يؤخذان نفس الايجاب والسلب وذلك اذا اعتبرناه ايجابا وسلبا فيكون موضوعهما نفس القضية فانها هي التي منها الايجاب فيشتق لها منه الاسم فهي موجبة او السلب فهي سالبة صرح به الشيخ في قاطيغورياس وقد يعرض لها التضاد ايضا كما في السلب الكلي والايجاب الكلي كقولنا كل انسان كاتب بالفعل ولا شيء من الانسان بكاتب بالفعل فانهما ليسا بمتناقضين لكونهما مما يكذبان معا فهما متضادان كما صرح به الشيخ في احوال القضايا فموضوعهما ايضا نفس القضية ولنعلم ايضا ان السلب قد يؤخذ بسيطا وهو سلب وجود الشيء في نفسه كاللافرس معناه لا وجود الفرس في نفسه كما ان المركب منه هو سلب وجود شيء لغيره كما في زيد ليس بكاتب فان معناه سلب وجود الكتابة لزيد فالمتقابلان بالسلب والايجاب البسيطين هما وجود الشيء في نفسه وعدم وجوده في نفسه وموضوعهما نفس الشيء هذا اذا اعتبرنا البساطة في السلب الذي هو من التقابل المنقسم للاقسام الاربعة اعني ما هو باعتبار الوجود واما اذا اعتبرناها في تقابل النفي والاثبات اعني ما هو بحسب الصدق فيكون معنى السلب البسيط كاللافرس هو رفع مفهوم الفرس لا رفع وجوده هذا ثم ان الشيخ قال في فصل عقده لحل شكوك قيلت في التقابل بما لحصر التقابل ان يقول ان الحرارة وحدها لا تكون ضدا بل تكون حرارة فقط بل انما تصير ضدا بالقياس الى البرودة وهي اذا اخذت بالقياس الى البرودة ضدا كانت مضافة وهي من حيث هي ضد من المضاف فلا يكون كالقسيم لتحصيل التقابل ثم اجاب عنه بان الحرارة ينظر اليها والى البرودة معا فيكون الحرارة من حيث هي حرارة ضدا للبرودة ثم تؤخذ من حيث هي ضدها مرة اخرى فتكون مضافة الى البرودة فيكون الحرارة نفس اعتبارها مع البرودة يصح عليها معنى حد الضد ولا يصح عليها معنى حد التضايف اذ ليس لاحدها معقول الماهية بالقياس الى الاخر فان الموضوع في حمل

المضافية بشيء والموضوع في حمل الاضافة بشيء هو اما نفس المحمول الاول واما الموضوع ماخوذاً مع المحمول الاول

ثم قال وههنا مشكل اخر وهو ان التقابل من حيث هو تقابل من المضاف ثم المضاف تحت التقابل واخص منه

وهذا مع سواء كان دخولاً كما يكون تحت الجنس او لا كما يكون تحت معان ليست اجناساً ولكنها لوازم

او مشككات ثم اجاب عن هذا الاشكال بان للمتقابلات تعرض لها الاضافة وليست في هويتها بمضاف فان

كل تقابل من حيث هو تقابل مضاف وليس كل تقابل بمضاف وذلك لان التضاد من التقابل وقد علم ان الموضوع

له ليس هو الموضوع للمضاف كما بينا ولا الملكة والعدم من المضاف ولو كان المضاف اعم مقولاً على التقابل

قولاً مقوماً لكان كل متقابلين فهما متضايفان مطلقاً لا بشرط الحاق انهما كذلك من حيث هما بحال كذا لكن كل متضايف

فهو متقابل وكل متضاد وكل عدم وملكة ايضاً كذلك وليس كل متقابل من المضاف فليس اذن المتضايف اعم من

المتقابل وفرق بين قولنا ان كل تقابل من حيث هو تقابل مضاف وبين قولنا كل تقابل مضاف فان الذي

هو خاص قد يعرض لكل ما له طبيعة العام باعتبار شرط يصير العام به اخص وهو ههنا النظر اليه من حيث هو

متقابل وهذا النظر بخصصه فيمتنع عمومه لكل ما تحته هذا كلام الشيخ والى الاشكال الثاني وجوابه اشار المصنف

بقوله ويندرج تحته اي تحت المتضايف الجنس اي التقابل وقسيماً جنساً لانقسامه الى الاقسام الاربعة التي

هي كالانواع له بدل على ذلك قول الشيخ فيكون معنى هذا التقابل كالجنس لاقسام له كالانواع على ما نقلنا عنه

باعتبار عارض وهو النظر اليه من حيث هو تقابل كما مر في كلام الشيخ واما ان التقابل ليس بجنس على الحقيقة فدل

عليه الشيخ بقوله واما التقابل فليس جنساً لما تحته بوجه من الوجوه وذلك لان المتضايف ماهيته انه معقول

بالقياس الى غيره ثم يلحق هذه الماهية ان يكون مقابلاً ليس انها يتقوم بهذا فانه ليس هذا من المعاني التي يجب ان

يتقدم في الذهن او لا حتى يتقرر في الذهن ان الشيء ماهيته مقولة بالقياس الى غيره بل اذا صار الشيء متضايفاً

لزم في الذهن ان يكون على صفة التقابل فالذاتية بشرائطها غير موجودة بين التقابل وبين الاشياء التي هي كالانواع

للتقابل انتهى ولا يخفى جريانه في غير التضايف من التضاد وغيره وايضاً انه اخص بالتضايف على سبيل التمثيل

ويدل عليه ايضاً قول المصنف ومقوليته اي مقولية التقابل عليها اي على الاقسام الاربعة المذكورة بالتشكيك

وذلك لما سيأتي من نفي التشكيك في الذاتيات وسواء في ذلك الاعتبارات وغيرها ولما بين مقوليته

التقابل بالتشكيك فاشار اليه بقوله واشدها اي اشد الانواع الاربعة فيه اي في التقابل السلب فان

المنافاة في الاجتماع التي هي حقيقة التقابل بين الشيء ورفعه منافاة بالذات بخلاف المنافاة بين الشيء

وغيره فانه انما هي لكونه مستلزماً لرفعه بالذات فان العقل يحكم بان الممانعة بين الحرارة والبرودة انما هي

لاستلزام كل منهما رفع الاخر ثم العدم والملكة اشد من الباقيين لكون الرفع داخلاً فيه فكان قريباً منهما ثم

التضاد اشد من التضايف وذلك ظاهر كيف وقد توهم كونه اشد الاربعة ولما فرغ من ذكر اقسام التقابل

واحكامه اراد ان يذكر احكام اقسام ما سوى التضايف فانه سيجيء في مباحث الاعراض فقال وهو للاول

اي لتقابل السلب والايجاب بسيطاً كان او مركباً التناقض وبهذا المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه سواء

كان رفعه عن نفسه او رفعه عن شيء والمشهور المتبادر من التناقض ما يكون في المركب لكن مراد المصنف هو

الاعم ولذلك قال ويتحقق اي التناقض في القضايا بشرائط ثمان وهي وحدة الموضوع ووحدة المحمول

ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة ووحدة الجزء والكل ووحدة القوة و

المسئلة السابعة

١٨٣

والفعل لجواز صدق القضيتين وكذبهما عند اختلافهما في شيء منها كما يقال زيد قائم وعمرو ليس بقائم و
زيد كاتب وزيد ليس بشاعر وزيد قائم نهارا وليس بقائم ليلا وزيد جالس في السوق وليس جالسا في الدار
والجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض وليس مفرقا للبصر بشرط كونه اسود وزيد اب لعمرو وليس ابا لبكر والزنجي
اسود بعضه وليس باسود كله والخمر مسكر بالقوة وليس مسكرا بالفعل وانما خص القضايا لان تحقق التناقض
في المفردات لا يتوقف عليها وهذا اي الاشتراط بالثمان انما هو في القضايا الشخصية اي التي موضوعها
شخص معين جزئي كقولك زيد كاتب وزيد ليس بكاتب اما المحصورة وهي التي موضوعها كلي قد حصرت افراده
بدخول لفظ كل وما في معناه او بعض وما في معناه عليه فبشرط تاسع وهو الاختلاف فيها اي في الحصر بان
يكون احديهما كلية والاخرى جزئية فان الكليتين والجزئيتين كما عرفت يجوز كذبهما مع تحقق الشرائط الثمان
كقولك كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان والجزئيتان صادقتان كقولنا بعض الحيوان
انسان وليس بعض الحيوان بانسان فلا يكون شيء منهما بنقيضين لان التناقض في القضايا هو اختلاف
قضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق احديهما كذب الاخرى وهذا الاشتراط بالشرائط الثمان انما كان اذا كانت
القضايا مطلقة وفي الموجهات بشرط عاشر وهو الاختلاف في الجهة ايضا فانه لولا اختلاف الجهة لم يتحقق
التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الامكان مع تحقق الشرائط التسع كقولنا بعض
الانسان كاتب بالامكان ولا شيء من الانسان بكاتب بالامكان وبعض الانسان كاتب بالضرورة ولا شيء من الانسان
بكاتب بالضرورة وانما قال اختلافا بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا ولا كذبا لانه لولا الحيثية المذكورة لم
يتحقق التناقض بمجرد اختلاف الجهة فان الممكنة والمطلقة مع تحقق الشرائط العشر متناقضتين في المادة
المذكورة مع كون الممكنة والضرورية متناقضتين فيها وكذا المطلقة والدائمة متناقضتان فيها فعلم ان
مجرد اختلاف الجهة بالحيثية كما ستعرف بالشرط والشرح ذلك ان نقيض القضية رفعها بعينها فاذا اعتبر
فيها جهة من الجهات فلا بد من اعتبار رفعها ايضا في نقيضها ولا شك ان رفع جهة من الجهات لا يكون من
جنس تلك الجهة فرفع الضرورة لا يكون ضرورة بل امكانا وبالعكس ورفع الدوام لا يكون دواما بل اطلاقا وبا
لعكس لان رفع الضرورة كما لا يكون ضرورة لا يكون دواما ولا اطلاقا بل امكانا ورفع الدوام كما لا يكون دواما
لا يكون ضرورة ولا امكانا بل اطلاقا وعلى هذا القياس علم ان اعتبار الحيثية لا بد منه في اختلاف الجهة ثم انه ليس
المراد ان المطلقات الشخصية او المحصورة يناقض بعضها بعضا ويكفي لتحقق التناقض بينها اذا كانت شخصية
الشرائط الثمان واما اذا كانت محصورة الشرائط التسع اذ لا تناقض بين المطلقات بل المراد ان هذه الشرائط
يمكن اعتبارها مع كون القضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق التناقض بينها يتوقف على اعتبار الجهة و
الاختلاف فيها فكانه قال التناقض للقضايا شرائط يتحقق فيها مع قطع النظر من جهتها وشرط اخر لا يتحقق
الا باعتبار الجهة فالشرائط في تناقض الشخصيات يكون ثمانية وفي المحصورات عشرا نظرا في ذلك اعتبارهم في
الاقيسة شرائط الانتاج بحسب الكمية والكيفية على حدتها ثم اعتبارهم شرائط بحسب الجهات في المختلطات كذا
قال المحقق الشريف واعلم انه قد يرجع الوحدات الثمان الى وحدتين هما وحدة الموضوع والمحمول باعتبار ان كلا من
المحمول والموضوع يختلف باختلاف شيء من الامور الباقية فلم يتحقق وحدة الموضوع او وحدة المحمول بل
الى وحدة واحدة وهي وحدة النسبة لا اختلافها الا بحسب اختلاف الموضوع والمحمول لكن ذلك على ما قيل يقتضي

لعرضهم

في الوحدة والكثرة

١٨٥

لغرضهم لان مقصودهم من تفصيل الشرايط ان لا تغفل عن التغاير بتلك الاعتبارات فيغلط ويظن في قضيتين مثل قولنا الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر انهما متناقضان للغفلة عن عدم الاتحاد بينهما في القوة والفعل والاظهر ان نقيض القضية رفعها بعينها بان ينفى عين ما اثبت فيها كيف ما كان بلا حاجة الى تفصيل الشرايط واما التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض فغرضهم من ذلك تحصيل مفهومات القضايا باعتبار تقابلها او لوازمها المساوية لها حتى يكون عندهم في التناقض قضايا محصلة مضبوطة ويسهل استعمالها في العكوس والاقيسة والمطالب العلمية واما قال المحقق الدواني من ان اعتبار وحدة النسبة يغني عن اعتبار الوحدات الثمان واعتبار الوحدات الثمان لا يغني عن اعتبار وحدة النسبة لان القضية الموجبة الخارجية لا ينافيها القضية الذهنية وان اشتملتا على الوحدات الثمان كقولك زيد اعمى اي في الخارج وليس زيد باعمى اي في الذهن ولا تفاوت بينهما الا في نفس النسبة في الحكم في احدهما بالاتحاد في الخارج وفي الاخرى بسلب الاتحاد في الذهن وكذا الحمل الذاتي مع الحمل العرضي كقولك الجزئي جزئي اي بالحمل الذاتي الاولي والجزئي ليس بجزئي اي بالحمل العرضي فالوجه الاختصار على اعتبار وحدة النسبة ثم الاشعار بان تلك الوحدة مشروطة بتلك الوحدات ففيه ما لا يخفى على المتأمل واذا قيد العدم بالملكة وجعل محمولا في القضايا سميت القضية معدولة لان هذا الكلام مبني على ما زعم بعضهم من ان المعدولة لا بد ان يكون محمولها عدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل كقولك زيد اعمى او بلفظ معدول بان تركب كلمة السلب مع لفظ محصل فعلى هذا يعتبر في القضية المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا لكن الحق ان المعدولة ما كان محمولها مفهوما عدميا اعم من شيء في نفسه سواء عبر عنه بلفظ وجودي او عدمي وسواء كان الموضوع مستعدا لذلك الشيء الذي اضيف العدم اليه بوجه من الوجوه المذكورة اولا كما حقق في موضعه كذا قال المحقق الشريف واجاب عنه المحقق الدواني بانه يمكن ان يكون مراد المصنف من تقييد العدم بالملكة اضافته الى ما هو سلبه سواء اعتبر معه الاستعداد اولا فان الملكة قد تطلق على ما يعم الايجاب كما في قولهم الاعدام تعرف بملكاتها وفايدة اعتبار القيد ان لا يكون بمعنى سلب النسبة فلا يكون كلامه مبنيا على الزعم المذكور وهي تقابل الوجودية اي الموجبة المحصلة برصفها لامتناع ان يصدق الكاتب واللا كاتب مثلا على موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة فلا يصدقان معا لا كذبا لامكان عدم الموضوع فيكذبان معا لاستدعاء الايجاب وجود الموضوع وقد يستلزم الموضوع في التضاد احد الضدين بعينه كالثلج للبياض ولا بعينه كالجسم للحركة او السكون او لا يستلزم شيئا منهما عند الخلو اي بان يخلو عنهما الى المتوسط بينهما كالشفاف الخالي عن السواد والبياض او عند الاتصاف بالوسط اي بان يخلو عنهما ويتصف بالمتوسط بينهما سواء عبر عنه باسم وجودي كالفتور المتوسط بين الحرارة والبرودة او بسلب الطرفين كما في لا عادل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور بخلاف قولهم الفلك لا خفيف ولا ثقيل اذ لم يريدوا الاتصاف بحالة متوسطة ولا يعقل للواحد ضدان بيان ذلك ما قال الشيخ في الهيات الشفاء واما ان جعل جاعل غاية الخلاف والبعد قد يقع بين الواحد وبين اخرين اثنين فذلك غير صحيح لان المخالف بين الواحد بينهما اما ان يكون في معنى واحد ويكون المخالف للواحد من جهة واحدة متفقة في صورة الخلاف وتكون نوعا واحدا لا انواعا كثيرة واما ان يكون

في جهات فيكون ذلك وجوهاً من التضاد لا وجهاً واحداً فقد بان ان ضد الواحد واحد هو اى التضاد بل التقابل الذى هو مقسم للاربعة منتفى من الاجناس و مشروط فى الانواع باتحاد الجنس قال فى الهيات الشفا والاشياء المتغايرة بالجنس الاعلى اذا كانت مما يحل المواد فنفس تغايرها بالجنس الاعلى لا يوجب ان لا يجتمع فى مادة واحدة واما المتغايرات التى تختلف بالانواع تحت الاجناس القريبة التى دون الاعلى فيستحيل البتة ان تجتمع فى موضوع واحد قال ايضاً فالاضداد بالحقيقة هى التى تتفق فى الجنس و تتفق فى الموضوع فمنها ما يكون الموضوع الواحد يقبل الضدين جميعاً ومنها ما يكون الموضوع يستحيل اولاً فى غيرهما حتى يعرض له احدهما فان مزاجاً ما يخلو به الشيء واذا احتاج لمزاج اخر فليس يمكن فى استحالة الحار الى البارد ولما كان التضاد يكون فى الجنس فلا يخلو اما ان يكون عند كل واحد منهما فى طبيعة الجنس لم يحمه الاخر فقط فيكون لا واسطة بينهما واما ان يكون ليس كذلك وقال ايضاً واذ ليس شيء من الاجناس العالية يتضاد فيجب ان يكون الاضداد الحقيقية واقعة تحت جنس وان يكون جنسها واحداً فيجب ان يكون الاضداد تتخالف بالفصول مثل السواد و البياض تحت اللون والحلاوة والمرارة تحت المذوق فانتهى وبالجملة فمستند هذين الحكمين انما هو الاستقراء ولما اعترض عليه بان الخير والشر ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما وكذا الموافقة والمخالفة وكذا الفضيلة والرذيلة وان الشجاعة والتهور ضدان مع كونهما تحت جنسين هما الفضيلة والرذيلة وايضاً الشجاعة مضادة للتهور والجبن فيكون للشيء الواحد ضدان وهذا يناقض الحكم السابق اشار الشيخ الى الجواب عنه بقوله واما الخير والشر فليسا بالحقيقة اجناساً لما تحتهما ولا الخير يدل على معنى متواطئ فيه ولا الشر ومع ذلك فالشر يدل فى كل شيء بوجه ما على عدم الكمال الذى له والخير يدل على وجوده فبينهما مخالفة العدم والوجود واما الواجب والالم وامثال ذلك فانهما تشتركان فى غير جنس الخير والشر فانهما تشتركان فى المحسوس او فى المتخيل او غير ذلك فليست انواعاً للخير والشر ويشبه ان يكون اهل العلم من المنطق عند الاشياء التى هى متضادة لها اجناس قريبة يدخل فيها طبقة فيها موافقة للحاسة او العقل وطبقة مخالفة لا انهما كانا قد لقطوا منها المعنى الموافق والمعنى المخالف فجعلوا احدهما جنساً لطبقة والاخر لطبقة الاخرى وليس الواجب كذلك بل ذلك لان الموافقة والمخالفة من اللوازم لا انها ليست للاشياء فى انفسها بل بالاضافة واما القول بوجود الضدين فى جنسين متضادين مثل الشجاعة والتهور فهو ايضاً قول متوسع فيه فان الشجاعة فى نفسها كيفية وباعتبار ما تكون فضيلة وكذا التهور فى نفسها كيفية وباعتبار ما يكون رذيلة فالفضيلة والرذيلة ليستا من الاجناس لهذه الكيفيات كما ان الطيب وغير الطيب ليسا جنسين للروائح والمذوقات بل لوازم لها بحسب اعتبارات تلحقها فالشجاعة فى ذاتها لا تضاد التهور ولا الجبن وانما المتضادان هما التهور والجبن الداخلان فى باب الملكة من الكيف واما الشجاعة فيقابل اللاشجاعة ثم اللاشجاعة كالجنس للتهور والجبن فان ضادت الشجاعة التهور فانما تضاده لا لطبيعة ذاتها بل انما تضاده لعارض فيها وهو انها محمودة وفضيلة وانا فعرض ذلك لما هو رذيلة وضاد وجعل الجنس والفصل واحداً دفع لما يتوهم من ان التضاد بين النوعين يرجع الى فصليهما لان الجنس مشترك بينهما فلا يتحقق التضاد من جهته والفصول لا يجب دخولها تحت جنس واحد فلا يجب دخول الضدين تحت جنس واحد وتقرير الدفع ان جعل الجنس والفصل واحد فهما متحدان بالوجود الذى هو وجود النوع بعينه فى الواقع والتغاير انما هو بحسب المفهوم والتضاد بالذات

في تعريف العلة

انما هو من احكام الوجود وواجع اليه في الحقيقة فتضاد الفصول بعينه تضاد الانواع في الواقع وابتنا الفصول داخلة تحت الجنس في الواقع دخول الانواع تحته فتدبر

الفصل الثالث

في العلة والمعلول وفيه مسائل

الاول

في تعريف العلة وتقسيمها الى الاربع قال كل شيء يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك الامر والامر معلول له قال المحقق الشريف هذا التعريف بظاهره لا يتناول العلة المادية والصورية او الغائية منها اذ لا يصدق عنها لانها غير مؤثرة فالاولى ان تعرف بالاحتياج فيقال العلة ما يحتاج اليه امر سواء كان احتياجه اليه بحسب الوجود دون الماهية كالعلل الخارجية او بحسبهما معا كالعلل الداخلية انتهى كلامه وانما قال بظاهره لامكان تاويل الصدور الى الاحتياج كما يشعر به قوله فالاولى واقول يمكن ان يحمل الصدور على ما يعم صدور الوجود سواء كان تاثيرا او حلا وبعثا على التأثير وصدور التقوم فالعلة الغائية يصدر عنها الوجود بمعنى كونها باعثة على التأثير والمادية والصورية يصدر من كل منهما التقوم ويمكن ايضا ان يقال هذا المفهوم المردد اعني ما يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام صادق على كل من العلل فانه يصدق مثلا على العلة المادية انه يصدر عنها امر بانضمام العلل الباقية اليها كما انه يصدق على الفاعل الغير المستقل ذلك الا ان الصدور في الاول يكون باعتبار المنضم لا المنضم اليه وفي الثاني باعتبار المنضم اليه وامثال ذلك وان كان خلاف الظاهر المتبادر لكن كثيرا ما يتسامح في مثل هذا المقام لظهور ما هو المرام ويمكن ايضا ان يقال ان هذا تعريف للفاعل واما تعريف غير الفاعل فيعرف منه بالمقايسة مثل ان يقال العلة الغير الفاعلية ما يصدر عن الشيء بانضمامها اليه ويرجح بكون التقسيم المشار اليه بقوله وهي اما علية ومادية وصورية وغائية تقسيما للمطلق العلة المعرف بعض افرادها صريحا وبعضها مقايسة ويؤيد هذا التوجيه ما في شرح المقاصد من انه قد يراد بالعلة ما يحتاج اليه الشيء وبالمعلول ما يحتاج هو اليه الشيء يعني في وجوده وان كانت العلة عند الاطلاق تنصرف الى الفاعل وهو ما يصدر عنه الشيء اما بالاستقلال او بانضمام الغير اليه واما ما في الشرح القديم من ان هذا تعريف بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة لكون العلية والمعلولية بمعنى التأثير والتأثر متصورتين بالبديهة فرد عليه ان التأثير والتأثر هما معنيا الفاعلية والمنفعلية لا العلية والمعلولية الشاملتين للعلل الاربع ومضايفاتها لكن اسلوب كلام المصنف مما يؤيد كون التعريف لفظيا ويدل عليه صريحا كلام المواقف من ان تصور احتياج الشيء الى الغير ضروري فالمحتاج اليه يسمى علة والمحتاج معلولا ويشير اليه ايضا كلام شرح المقاصد المنقول انفا وهو المحقق لكن ذلك لا يدفع المؤاخذة المذكورة عن كلام المصنف فتدبر واما بيان الانقسام فنقول قال شارح المقاصد علة الشيء بمعنى ما يتوقف هو عليه اما ان تكون داخلة فيه او خارجة عنه فان كانت داخلة فوجوب الشيء معها اما بالفعل وهي العلة الصورية واما بالقوة وهي العلة المادية وان كانت خارجة فاما ان يكون بها الشيء وهي العلة الفاعلية او لاجلها وهي العلة الغائية ويخص الاوليان باسم علة الماهية لان الشيء يفتقر اليهما في ماهيته كما في وجوده ولذا لا يعقل الا بهما او بما ينتزع عنهما كالجنس والفصل ويخص الاخريان باسم علة الوجود لان الشيء يفتقر اليهما في الوجود فقط ولذا يعقل بدونهما قال وتمام هذا الكلام ببيان امور الاول ما ذكر في بيان الحصر فيه ضبط لانه لا دليل على انحصار الخارج فيما به الشيء وما لاجله الشيء سوى الاستقراء الثاني ان المراد بالصورية والمادية الصورة والمادة وما ينسب اليهما من الاجزاء لصدق التعريف عليهما وكذا في الفاعلية والغائية وبهذا الاعتبار

المسألة الأولى من الفصل الثالث

١٨٨

قوله يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة ... اذا قيد المادة يكون وجود الشيء معها بالقوة والصورة ما يكون وجود الشيء ...

بنتدرج الشروط والالات في الاقسام لكونها راجعة الى ما به الشيء وما ذهب اليه الامام من ان الشروط من اجزاء العلة المادية بناء على ان القابل انما يكون قابلا بالفعل معها ليس بمستقيم لانها خارجة عن المعلول وقد صرح هو ايضا بان المادية داخلة الثالث ان ما ذكرنا من اعتبار الفعل والقوة في الوجوب وهو الموافق لكلام ابن سينا اولى من اعتباره في الوجود على ما ذكره الجمهور لان المادة اذا لحقتها الصورة يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة فيدخل في تعريف الصورة فلا يكون مانعا ويخرج عن تعريف المادة فلا يكون جامعا بخلاف الوجوب فانه بالنظر الى المادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة لا يكون الا بالفعل وكان مرادهم ان الصورة ما يكون وجود الشيء معه بالفعل البتة والمادة ما يكون الوجود معه بالقوة في الجملة وح لا انتقاض الرابع ان الجزء الغير الاخير من الصورة المركبة يكون وجوب المعلول معه بالقوة لا بالفعل فيدخل في تعريف المادية ويخرج عن تعريف الصورية فينتقض التعريفان جمعا ومنعا ولا يجوز ان يراد بالقوة الامكان بحيث لا ينافي الفعل لان الفساد اظهر الخامس ان حصر الجزء في المادة والصورة مبني على ان الجنس والفصل ليسا بجزئين من النوع بل من حده على ما سبق تحقيقه وجعل الامام مبنيا على انه لا تغاير بين الجنس والمادة ولا بين الفصل والصورة الا بحسب الاعتبار وهو انما يتم لو كان الجنس ماخوذا من المادة والفصل من الصورة البتة حتى لا يكون للبسائط الخارجية كالمجردات اجناس وفصول وقد صرح المحققون بخلافه السادس ان من الشروط ما هو عدمي كعدم المانع فاذا كان من جملة العلة الفاعلية لزم استناد الوجودي المعلول الى العلة المعدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان امتناع تاثير المعدوم في الوجود ضروري ولانه يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب ان المؤثر في وجود المعلول ليس هو العلة الفاعلية بجملتها بل ذات الفاعل فقط وسائر ما يرجع الى الفاعل انما هي شرائط التاثير ولا امتناع في استناد المعلول الى فاعل موجود مقرون بامور عدمية وقد يجاب بان الشرط انما هو امر وجودي خفي وقد يلتبس الامر العدمي لانه لازم كاشف عنه مثلا شرط احتراق الخشبة ليس زوال الرطوبة بل وجود اليبوسة الذي يبني عنه زوال الرطوبة فان قيل يفتقر عدم الحادث من مبادي وجوده لافتقاره الى الفاعل المقارن له قلنا الاحتياج الى الشيء لا يقتضي الاحتياج الى ما يقارنه ولهذا كان تقدم عدم الحادث على وجوده زمانيا محضا لا ذاتيا وكيف يعقل احتياج وجود الشيء الى عدمه هو ليس من المبادي الا بالعرض بمعنى انه يقارن المبدا ثم قال ثم العلة اما تامة وهي جميع ما يحتاج اليه الشيء بمعنى ان لا يبقى هناك امر خارج يحتاج اليه لا بمعنى ان تكون مركبة من عدة امور البتة واما ناقصة وهي بعض ذلك والتامة قد تكون هو الفاعل وحده كالبسيط الموجد للبسيط ايجابا وقد يكون هو مع الغاية كالبسيط الموجد للبسيط اختيارا وقد يكون هو مع المادة والصورة كالموجد للمركب منهما اما مع الغاية او بدونها واذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة والصورة يمتنع تقدمها على المعلول واحتياج المعلول اليها ضرورة ان جميع اجزاء الشيء نفسه انما التقدم لكل منهما فما بقي من ان العلة يجب تقدمها على المعلول ليس على اطلاقه بل العلة الناقصة او التامة التي هي الفاعل وحده او مع الشرط والغاية انتهى كلام شارح المقاصد انما اقتفينا كلامه لكونه اضبط واوفى ما قيل في هذا المقام واما حديث الجزء الاخير من الصورة على ما ذكره فليس كذلك لان التحقيق ان الصورة من حيث هي صورة ليست بمركبة فان صورة المركب ليست مركبة من صور اجزائه المادية مثلا صورة

البيت

في تعريف العلة وتقسيمها

البيت لبيت مركبة من صور الجدران والسقف كما يتوهم بل عند تمام السقف بزول صور الجدران من حيث هي صور الجدران ويحدث صورة البيت من حيث هي صورة البيت اما ما قيل في توجيه عد المانع من انه كاشف من امر وجودي فقال المحقق الشريف انه تكلف فان بديهة العقل لا تجوز ان يكون العدم مؤثرا في الوجود ويجوز ان يتوقف عليه التاثير فيه كما يجوز توقفه على امر وجودي فعلى هذا يجوز ان يكون مدخلية الشيء في وجود اخر من حيث وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة ومن حيث عدمه فقط كالمانع ومن حيث وجوده وعدمه معا كالمعد فانه لا بد من عدمه الطاري على وجوده فمعنى قولهم ان العلة التامة للموجود لا بد ان تكون موجودة هو ان ما له مدخل في وجوده من حيث الوجود لا بد ان يكون موجودا وما له مدخل في وجوده من حيث العدم لا بد ان يكون معدوما وما له مدخل في وجوده من حيث الوجود والعدم لا بد ان يوجد ثم يعدم هذا معنى وجود العلة التامة وحصولها واما ان يجب وجود كل واحد من اجزائها فمما لم يحكم العقل بضرورة ولا قام عليه برهان هذا واما حديث مبدئية العدم وسياتي واما حديث تقدم العلة التامة المركبة على معلولها فقد تقدم الاشكال المورد عليه في بحث اقسام السبق مع جوابه وهو الفرق بين مجموع الاجزاء والاجزاء بالاسر والكل الافرادي فتذكر وقال في المواقف العلة الناقصة متقدمة واما العلة التامة فمجموع امور كل واحد منها متقدم واما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه نظر اذ مجموع الاجزاء هي الماهية ولا يتصور تقدمها على نفسها فضلا عنها مع انضمام امر اخر انتهى وانت خبير بما اسلفنا لك من الفرق المذكور ان الترديد بين كل واحد من الاجزاء وبين مجموع الاجزاء غير حاصر لاحتمال الاجزاء بالاسر بالمعنى الذي سبق وهو مناط الجواب هذا واعلم انه قد يقرر الاشكال المذكور بان المعلول اذا كان مركبا فجميع اجزائه التي هي عينه يكون جزءا من العلة التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليها غير صحيح اللهم الا ان يبنى ذلك على اصطلاح اخر وليس مبنيا على كونها علة بالمعنى المذكور اعني المحتاج اليه والجواب عنه ايضا يظهر من الجواب عما سلف وهو ان لفظ العلة انما تطلق على الاجزاء بالاسر وهي ليست عين المعلول بل ما هو عين المعلول هو مجموع الاجزاء بالمعنى الذي سبق والمجيب اجاب عنه المحقق الدواني بان كل مفهوم كما يصدق على الواحد من افراده يصدق على الكثير منها كالانسان يصدق على الواحد والكثير ومفهوم العلة ايضا كما يصدق على كل واحد من افراده يصدق على جميعها بمعنى ان تلك الاحاد علل اي علة كثيرة وان لم تكن علة واحدة فيكون مجموع المادة والصورة اثنين من افراد علة الشيء لا امر واحدا منها وكذا اجاب عنه سيد المدققين بانه ان اراد ان الاجزاء مجتمعة جزء العلة فهو غير مسلم لان جزء العلة علة وجميع الاجزاء الذي هو عينه ليست بعلة وانما العلة كل واحد وان اراد ان كل واحد منها جزء منها فم ولا يلزم كون المجموع علة لجواز ان يكون اتصافها بالعلية من حيث الانفراد لا من حيث الاجتماع والوجه ما ذكرناه ثم انه انما فسر العلة التامة بما لا يبقى هناك امر خارج يحتاج اليه لانها تكون مركبة البتة لان العلة التامة قد تكون هي الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره ولا تصور مانع واما الامكان فهو ملحوظ من جانب المعلول فانا قد ناخذ شيئا ممكنا ثم نطلب له علة والامكان الذي يؤخذ من جانب العلة ليس سوى عقدة الفاعل وقد فرض انجابه

المسئلة الثانية في احكام تتعلق بالعلة

المسئلة الثانية من الفصل الثالث

التامة من حيث هي مستقلة وتامة ففيه امتناع تخلف وجود المعلول عن وجود العلة التامة ولما كان العمدة في العلة التامة هي الفاعل لكون التاثير والايجاد الذي هو الاصل في العلية منه عبر المصنف عن العلة التامة بالفاعل المستجمع لشرائط التاثير وللاشارة الى ذلك صرح بكون الفاعل مبدا للتاثير فقط والفاعل مبدا للتاثير وعند وجوده بجميع جهات التاثير يجب وجود المع والا لزم اما خلاف الفرض واما ترجح احد المتساويين بلا مرجح واما ترجح المرجوح وذلك لان تخلف وجود المع عن وجود العلة التامة ان كان لتوقفه على امر منتظر لزم خلاف الفرض وان لم يكن لذلك فاما ان يوجد المع في زمان ثان فيلزم ترجح وجوده في الزمان الثاني على وجوده في الزمان الاول بلا مرجح لان الترجيح الناشي من العلة مشترك بين الزمانين وسواء في ذلك كون الفاعل موجبا او مختارا لكون الارادة او تعلقها من الشرائط ايضا واما ان لا يوجد المع اصلا فيلزم ترجح عدمه على وجوده المترجح من ترجيح الفاعل وهذا ترجح المرجوح بل على تقدير وجود المعلول في زمان ثان ايضا يلزم ترجح المرجوح لكون وجوده في الزمان الاول مترجحا على عدمه لا محالة وجميع ذلك مستحيل بديهة واتفاقا فالمنازع مكابر بمقتضى بديهته ولا يجب مقارنة العدم اى لا يجب كون وجود العلة التامة مقارنا لعدم المع اى بحسب الزمان لما سبق من جواز استناد القديم الى المؤثر لكون علة الافتقار هي الامكان وهذا رد لمذهب من يقول بوجوب مقارنة العلة لعدم المع ولذلك يجعلون علة الافتقار هي الحدوث لا الامكان صريحا والا فهو لازم مما تقدم اعني من وجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة فلا يرد ان المتبادر من هذه العبارة جواز المقارنة مع كونها باطلا قطعا لما مر من انه يجب وجود المعلول عند وجود العلة التامة ومنها ان المعلول يفتقر في البقاء ايضا الى العلة التامة من حيث هي تامة كما يفتقر اليها في ابتداء الوجود والى هذا اشار بقوله ولا يجوز بقاء المع بعد اى بعد الفاعل المستجمع لجميع جهات التاثير من حيث هو كذلك بان يعدم الفاعل من حيث هو تام ويبقى المعلول موجودا وذلك لما مر من ان علة الافتقار هي الامكان وان الامكان لازم لماهية الممكن ولما كان هذا الكلام في معنى ولا يجوز بقاء شيء من المعلول بعد شيء من العلل قال وان جاز في المعد الذي هو ابعض من العلل وذلك لكون المعد معدا بعدمه الطاري على وجوده وانما قال وان جاز لان مجرد المعد اعني عدمه الطاري على وجوده مع قطع النظر عن سائر العلل والشرائط لا يجب بقاء المع ولا وجوده بل جاز ان يجتمع معه سائر العلل والشرائط فيبقى المع وان لا يجتمع فلا يبقى فبقاء المع بعد المعد في مرتبة الجواز والامكان ثم ان الدليل المذكور اعني كون علة الافتقار هي الامكان اللازم لماهية الممكن انما يدل على امتناع بقاء المع بدون علة تامة من حيث هي تامة واما انه يجب ان يكون العلة المبقية بعينها العلة المفيدة للوجود اولا كما يشعر به كلام المصنف فيجب ان يكون هو المراد ههنا والا لم يحدث افتقار الممكن في البقاء الى العلة مطلقا قد مر سابقا فيلزم التكرار فلا يدل عليه هذا الدليل الحق لكن الحق انه يجب ذلك في الفاعل دون الشرائط فلا يجوز تبدل الفاعلين على معلول واحد شخصي وان جاز ان تبدل في الشرائط فمثيا فان قيل ما ذكرتم من وجوب انعدام المع عند انعدام العلة باطل لما نشاهد من بقاء الابن بعد الاب والبناء بعد البناء وسخونة الماء بعد النار قلنا ذلك في

في احكام العلة التامة

العلل المعدة وكلاهما في العلل المؤثرة فلابد بالنسبة الى الاين ليس الا معدا للمادة لقبول الصورة وانما تأثيره
في حركات وسكنات وافعال يفضي الى ذلك وشغله بانعدام مضه ومباشرته وعلى هذا القياس سائر
الامثلة فان البناء انما يؤثر في حركات يفضي الى ضم اجزاء البناء بعضها الى بعض ووجوده انما هو اثر لتماسك
المحل ليبس العنصر والنار انما تؤثر في استعداد مادة الماء لقبول السخونة بابطال استعدادها لقبول
ضدها اعني البرودة وعلة السخونة هي المفارق الذي يكسو العناصر صورها ومنها ان الفاعل المستقل
اذا كان واحدا من جميع الجهات بحيث لا يكون فيه كثرة الاجزاء ولا كثرة الوجود والماهية ولا يكون متصفا
بصفة حقيقية زائدة في الخارج او اعتبارية زائدة في العقل ولا يتوقف فعله على شرط والة وقابل فلا
يمكن ان يصدر عنه في مرتبة واحدة الا معلول واحد على ما ذهب اليه الحكماء خلافا للمتكلمين واليه اشار
بقوله ومع وحدته يتحد المعلول سواء كان الفاعل موجبا او مختارا واختياره وارادته نفس ذاته والحكماء
يسمون لمثل هذا المختار الفاعل بالرضا واما اذا كان ارادته واختياره زائدة على ذاته وهو الذي يسمى
الفاعل بالقصد فهو خارج عما نحن فيه لان فيه اثنينية بالفعل سواء تعدد ارادته او تعلقها او لا فلا
يكون واحدا من جميع الجهات واما بيان ذلك فقال الشيخ في الاشارات **تنبيه** مفهوم ان علة ما
بحيث يجب عنها آخر غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ب واذا كان الواحد يجب عنه شيئان من
حيثيتين مختلفي المفهوم مختلفي الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه او بالتفريق فان فرضنا
من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهي الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفين اما للماهية واما لانه موجود
واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة وقال المصنف في
شرحه يريد بيان ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئا واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريبا من الوضوح
ولذلك وسم الفصل بالتنبيه انما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية وتقريره
ان يقال مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه آخر غير مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه ب اي عليته لاحدهما غير
عليته للآخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتهما فاذا المفروض ليس شيئا واحدا بل هو شيئان
او شيء موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه شيئا واحدا هذا خلف فهذا القدر كاف في تقرير
هذا المعنى ولزيادة الوضوح ق وذانك الشيئان اما ان يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد او من
لوازمه فان كانا من لوازمه عاد الكلام الاول بعينه ولم يبق فيهما اذا من مقوماته انتهى فان قيل ان اراد
بتغاير حقيقتهما تغاير حقيقة المفهومين اعني عليته لهذا وعليته لذلك فهما امران اعتباريان لا حقيقة
لهما اذ هما نسبتان للواحد الحقيقي بالقياس الى معلوليه ولا يقدح ذلك في كونه واحدا حقيقيا وان اراد
به تغاير حقيقة ما عرض له هذان المفهومان حتى يلزم ان لا يكون ذلك الواحد واحدا حقيقيا فلا نسلم ان
تغاير المفهومين العارضين يدل على تغاير حقيقة معروضيهما لجواز ان يعرضا لحقيقة واحدة لا تغاير
تعدد فيها وهل النزاع الا فيه قلنا العلة الموجبة للمعلول يجب ان يكون لها خصوصية معه ليست مع
غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا اولى من اقتضائها لذاك فلا يتصور صدوره عنه ففي كل صادر يجب ان
يكون للمصدر خصوصية معه اعني الصادر ليس تلك الخصوصية بعينها مع غيره ليتعين بها كونه مصدرا لذلك

المسئلة الثانية

١٩٣

قوله واجاب عنه المصنف بان سلب الشي اه اقول

الصادر فاذا لم يكن مع العلة امور متعددة لا داخلة ولا خارجية بل كانت ذاتا بسيطة لا تكثر فيها بوجه من الوجوه فلا شك ان تلك الخصوصية انما تكون بحسب الذات ولا يتصور كون الخصوصية الذاتية لذات واحدة حقيقية من جميع الجهات متعددة بالضرورة فالمراد بتغاير حقيقة المفهومين اعني علية هذا وعلية لذاك تغاير حقيقة معروضيهما الذي هو ذات الفاعل اذ لا بد من تغاير في ذات الفاعل ولو بحسب الاعتبار ليتصور هناك خصوصيتان يترتب عليهما الاثنان فلا يكون ما فرض واحدا حقيقيا بواحد حقيقي ثم ان الامام عارض ذلك بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ولا شك ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة وبعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد لا يسلب عنه الا واحد ولا يقبل الا واحدا واجاب عنه المصنف بان سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء لا يتحقق عند وجود شيء واحد لا غير فانها لا تلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد بل تستدعي وجود اشياء فوق واحدة تتقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بممتنع وبيان ذلك ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول والقابل يحتاج بوجه الى المقبول فيه واختلاف القبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف حال القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه عنها واما صدور الشيء عن الشيء امر يكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة ولولا امتنع استناد المعلولات الى مبدأ واحد لا بوق الصدور وانه لا يتحقق الا بعد شيء يصدر عنه وشيء صادر لانا نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى يتقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان للمعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما مر وهذا كلام المصنف في شرح الاشارات فان قلت الواحد الحقيقي المذكور مستغن في حد نفسه في الخارج بالمسلوب والاضافات فلم تكن هي متحققة في الخارج ولا يتوقف تلك الاتصافات على تعقل المسلوب عنه والمسلوب فان المراد من السلب والاتصاف والاضافات والقبول ليست هي الامور العقلية الاضافية بل كون الشيء بحيث يسلب عنه شيء اخر وكونه بحيث يتصف به وكونه بحيث يقبله على قياس ما ذكرت في الصدور وانما المتوقف على تعقلهما هو العلم بالاتصاف فاتصافه بها في حد نفسه بحسب الخارج ان كان من جهات متعددة لم يكن هو واحدا حقيقيا والا انتقض الدليل به قلت تقدم كون الشيء بحيث يصدر عنه امر على ذلك الامر الصادر معقول بل واجب لكونه مقتضى العلية والمصدرية واما تقدم كون الشيء بحيث يسلب عنه شيء على ذلك الشيء المسلوب فليس بمعقول اذ حيث لا مسلوب لا في الخارج ولا في العقل لا يتصور فيه تحقق السلب فلا تحقق كون الشيء بحيث يسلب كما لا يخفى على الفطن وان ابيت عن ذلك

نقول لا شك ان نفس كون الشيء بحيث تسلب عن المسلوب لبس بواجب ولا يقتضيه كون الشيء ه مسلوباً عنه وهذا القدر يكفينا في دفع النقض كما لا يخفى ثم انه نقل عن الشيخ انه لما طلب منا وجه البرهان على هذا المطلب كتبنا اليه لو كان الواحد الحقيقي مصدراً لامرين كا وب مثلاً كان مصدراً لا آ ولما ليس آ لان ب ليس آ فيلزم اجتماع النقيضين وانه خبر بان مراده من احد النقيضين هو كونه مصدراً لا آ المفروض اولاً ومن النقيض الآخر هو عدم كونه مصدراً لا آ اللازم من فرض كونه مصدراً لما ليس آ اعني ب اذ مصدر غير آ من حيث انه مصدر غير آ فقط ليس هو مصدر آ فيلزم ان لا يكون مصدراً لا آ وقد فرض كونه مصدراً لا آ وهذا اجتماع النقيضين وتوهم الامام ومن تبعه ان مراده من النقيض الآخر هو كونه مصدراً لما ليس آ اعني ب فاجابوا عنه بان نقيض صدر آ لا صدر آ وهو لا صدر لا آ اعني ب حتى قال الامام في المباحث المشرقية والعجب من يفني عمره في الآلة العاصمة عن الغلط وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلب الاشرف اعرض عن استعمالها حتى وقع في غلط تضحك منه الصبيان انتهى فانظر كيف انعكس التشنيع عليه والكاتبي في شرح الملخص بعد ايراد المنع المذكور قال ولو سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ لانهما مطلقتان وان قيدتا جميعها بالدوام كانت كاذبتين واجاب عنه المحقق الدواني بان المطلقتين انما تصدقان لاحتمال وقوع كل منهما في زمان فاذا اتحد الزمان فيهما لم يمكن اجتماعهما في الصدق وههنا جعل الحيثيات بمنزلة الاوقات اذ لا معنى لاعتبار الزمان ههنا واراد بالمطلقتين ما لم يقيد الحكم فيه بعموم الحيثيات وبالدوام ما قيد بعمومها وح نقول انما جاز صدق المطلقتين بهذا المعنى لاحتمال اختلاف الحيثية اما اذا اتحد الحيثية فلا يمكن صدقهما معاً وذلك ظاهر ثم ان بهمنيار في الاستدلال على هذا المطلب في التحصيل صرح بمدخلية الوجوب السابق فيه حيث قال قد تقرر انه ما لم يجب صدور الشيء عن موجبه لا يصدر عنه فان صدر عن آ ج من حيث يجب صدور ب عنه لم يكن واجباً صدور ب عنه فانه ان صدر ج من حيث يجب صدور ب عنه كان من حيث يجب صدور ب عنه يصدر عنه ما ليس ب فلا يكون اذا صدر ب عنه واجباً انتهى وكلام الاشارات المنقول ايضاً يشير الى ذلك وكلام الشفا ايضاً صريح فيه حيث قال ولان كون ما يكون عن الاول انما هو على سبيل اللزوم اذ صح ان واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهاته وفرغنا من بيان هذا الغرض قبل فلا يجوز ان يكون اول الموجودات عنه وهي المبدعات كثيرة لا بالعدد ولا بالانقسام الى مادة وصورة لانه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته لا لشيء آخر والجهة والحكم الذي في ذاته الذي يلزم عنه هذا الشيء ليست الجهة والحكم الذي في ذاته الذي يلزم عنه لا هذا الشيء بل غيره فان لزم منه شيئان متباينان في القوام او شيئان متباينان يكون منهما شيء واحد مثل مادة وصورة لزوماً معاً فانما يلزمان عن جهتين مختلفتين في ذاته وتانك الجهتان ان كانتا لا في ذاته بل لازمتين لذاته فالسؤال في لزومهما ثابت حتى تكونا من ذاته فيكون ذاته منقسمة بالمعنى وقد منعنا هذا قبل وبينا فساده انتهى وهذه المدخلية انما هي لتعيين الاقتضاء الذاتي في حيثية العلة الفاعلية التامة وينبغي الانحراف عن تلك الحيثية واسا وح يظهر ذلك المطلب ظهوراً بيناً فان وجوب كون مقتضى الشيء وموجبه من حيث هو موجبه مقتضيه مغايراً لمقتضى الاخر و

المسئلة الثانية

وموجبه من حيث هو كذلك مما يلحق بالضروريات ولهذا لم يستدل الشيخ عليه حيث انتهى الكلام اليه في هذا المطلب لا في الشفا ولا في الاشارات وما نقل عنه في جواب بهمنيار ايضا مبني على ذلك فهو ايضا ليس ما يستدل لا بل مجرد تنبيه فقط وعند هذا يظهر صحة ما سبق من ان امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي متفق عليه حيث كان الفاعل موجبا وجوازه متفق عليه حيث كان الفاعل مختارا فالنزاع انما هو في كون المبدأ موجبا او مختارا الا في هذه القاعدة وذلك لان مراده من المختار هو الفاعل بالاختيار الجزافي كما هو راي الجمهور فيكون الفاعل بالاختيار الذاتي الموجب على ما هو راي الحكماء داخلا في الموجب وبالجملة فالكل هولاء متفقون في امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي اذا كان موجبا وذلك يؤيد ما ذكرنا فالحق ما ذكره الشارح القديم من ان الحكم بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بديهي لا يتوقف الا على تصور طرفيه فان وقع فيه تردد بالنسبة الى بعض الاذهان فانما هو بسبب عدم تصور طرفيه على الوجه الذي تعلق به الحكم ويدل على ما ذكره ما نقلنا من المصنف في شرح الاشارات فان مراده ذلك كما صرح به المحقق الشريف ثم تعرض لكثرة باعتبار كثرة الاضافات اشارة الى كيفية صدور الكثرة عن المعلول الاول الموجود بعد ان دفع ما عسى ان يتمسك به المخالف في الحكم المذكور فيقول لو امتنع ان يصدر عن الواحد الا الواحد لزم ان لا يوجد شيئان الا واحدهما علة للاخر اما بواسطة او بغير واسطة وهذا ظاهر الفساد فان وجود موجودات لا يتعلق بعضها ببعض معلوم بالضرورة فبيانها موافقا لما ذكره المصنف في شرح الاشارات بعد تقديم مقدمة هي انا اذا فرضنا مبدأ اول وليكن ا وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في اول مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيصير في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الاخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى اشياء اخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده شيء ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر فيكون هذه كلها في ثالثة المراتب لو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحد منها في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له هو ان في المعلول الاول يعرض كثرة باعتبار كثرة اضافات يتحقق بعد صدوره عن المبدأ الاول فان له ماهية ووجودا وامكانا بالذات ووجوبا بالغير وتعقلا لذاته وتعقلا للمبدأ فهذه امور متكثرة عرضت فيه باعتبار اضافات متكثرة تحققت هناك فباعتبار انه صدر عن المبدأ عرض ان يكون له وجود وباعتبار ان له هوية مغايرة لهوية الاول عرض ان يكون له ماهية وباعتبار نسبة ماهيته الى وجوده الزائد عليها في العقل عرض ان يكون ممكنا وباعتبار نسبة وجوده الى مبدئه الموجب له عرض ان يكون واجبا بالغير وباعتبار انه مجرد قائم بذاته عرض ان يكون عاقلا لذاته ولمبدئه فهذه امور ستة اثنان منها يشتركان في انهما حالة في ذاته من حيث كونهما با

١٩٤ واية ما كان المذهب المنسوب الى القوم ان الماهية ليست مجعولة بل المجعول الوجود والوجود هو الصادر بالحقيقة والماهية فتحققها في الخارج بواسطة الوجود فهو مجعول بالعرض والمجعول الحقيقي هو الوجود ...

... فيقال وعن ج بتوسط د ثالث عشر وعن د بتوسط ج رابع عشر وعن آ ب بتوسط ج خامس عشر وعن آ ب بتوسط د سادس عشر وعن آ ب بتوسط ج د سابع عشر وعن آ ب ج بتوسط د ثامن عشر وعن آ ب د بتوسط ج تاسع عشر وعن آ ب ج د معا عشرون وعن آ ب ج معا حادي وعشرون وعن آ ب د معا ثاني وعشرون وعن آ ج د ...

بالقوة

١٩٥

بالقوة وهما الهوية والامكان واثنان هما الوجود والتعقل في انهما حالة من حيث كونه بالفعل واثنان هما الوجوب والتعقل لمبدئه في انهما الحالة المستفادة من مبدئه وبهذا الاعتبار يعبر عن هذه الاشيا بالتثليث الموجود في العقل الاول وباعتبار ان الاولى والثانية من هذه الثلثة حالة في ذاته والثالثة ممتاز عنهما بانها حالة بالقياس الى مبدئه يعبر عنها بالتثنية والصادر الاول من هذه الجملة هو الوجود فاذا كان لهوية مغايرة للمبدأ الاول وهي المسماة بالمهية هي من حيث الخارج تابعة للوجود لان المبدأ الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن مهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها وهما متحدان في الخارج متغايران في العقل كما مر تحقيق ذلك فالمع الاول عبارة عنهما معا والاربعة الباقية لازمة له فاذا اخذت مهية المع الاول وحدها الى وجودها عقل الامكان فهو لازم لتلك المهية بالقياس الى وجودها واذا اخذت لا وحدها بل بالنظر الى المبدأ الاول عقل الوجوب بالغير فهو لازم لتلك المهية بالقياس الى وجودها مع النظر الى المبدأ الاول واذا اعتبر كون الوجود الصادر عن المبدأ الاول وحده قائما بذاته لزم ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك له مع المبدأ الاول لزم ان يكون عاقلا للاول واسم العقل الاول يتناول هذه الامور الستة تضمنا والتزاما وواحد منها في اولى المراتب وهو الوجود وثلثة منها في ثانيتها هي الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته للمبدأ الاول والتعقل للذات اللازم له لتجرده والتعقل للمبدأ الذي استفاده من الاول واثنان في ثالثتها هما الامكان والوجوب المتأخران عن الهوية وذلك باعتبار تأخر الهوية عن الوجود واما باعتبار تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان في ثالثتها فان قيل ان هذه الامور ان كانت موجودة في الخارج لزم صدور الكثرة في المرتبة الواحدة عن الواحد الحقيقي وان كانت امورا اعتبارية فكيف تكون علة للمعلولات المتكثرة الموجودة في الخارج ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة الاعتبارية في ان يكون مصدر المعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذاته تعالى اذا اخذت مع السلوب الاضافات الكثيرة قلنا هذه امور متحققة في نفس الامر كما عرفت وليست عدمية او اعتبارية محضة وعلى تسليم كونها كذلك فليست عللا مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات تختلف احوال العلة الموجودة بها والعدميات تصلح لذلك بالاتفاق وهذا بخلاف السلوب والاضافات المأخوذة مع الاول تعالى فانه لا يمكن تحقق تلك السلوب الاضافات في نفس الامر الا بعد ثبوت الغير ضرورة اقتضاء السلب المتحقق في نفس الامر مسلوبا متحققا في نفس الامر محتمليها وكذا اقتضاء الاضافة المتحققة في نفس الامر مضافا متحققا في نفس الامر فلو صح استناد ثبوت الغير الى السلوب الاضافات لزم الدور لا محالة فان قلت مدخلية السلب في العلية لا يتوقف على تحققه وثبوته فان المعلم قد يتوقف على عدم المانع وان لم يكن للعدم ثبوت قلت توقف المعلم على عدم المانع انما يكون حيث يتصور المانع ويعقل مما نعته وكون المانع متصورا ويعقل مما نعته نحو ثبوت وتحقق له في نفس الامر واذا انتفى في نفس الامر كان انتفاؤه وعدمه ثابتا متحققا في نفس الامر وكان انتفاء العلة به معقولا واما حيث لا يتصور المانع ولا يعقل مما نعته فليس له تحقق وثبوت اصلا فكذا انتفاؤه وسلبه فاذا لم يكن للسلب تحقق اصلا لا يعقل انتفاء العلة به اصلا فلا يمكن ان يعد

المسئلة الثانية

برجهات العلية فليتفطن ثم ان العقل الاول بماله من حاله عند مبدئه اعني تعقله المبدأ ووجوب وجوده به
يصير مبدأ لعقل اخر وبما له من حاله عند ذاته اعني الحالتين الباقيتين يصير مبدأ للفلك الاول وذلك
لوجوب كون الامر الصورى مبدأ للكائن الصورى وكون الامر الاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة
فحالته التي له عند مبدئه اعني كما له الفائض عليه منه اشبه بالصورة فهي علة للعقل الذي هو صورة بلا
مادة وحالته التي له عند نفسه التي هي اشبه بالمادة علة للفلك وهذا التفصيل يعتبرونه في قياس
الحالتين اللتين له عند ذاته الى جزئي الفلك اعني صورته ومادته فبحالته التي له من حيث كونه بالفعل
يصير مبدأ لصورة الفلك وبحالته التي له من حيث كونه بالقوة يصير مبدأ لمادته وهكذا حتى يتم الاجرام
السماوية والعقول التي بازائها وينتهي الى عقل هو مبدأ لهيولى العناصر لكن اذا كان الاختلاف لا
يكون الا عن الاختلاف يجب ان الاختلاف الذي في كل عقل يوجب وجود مختلف حتى يجب ان يصدر عن
كل عقل عقل وفلك الى لا نهاية فان الموجبة الكلية لا تنعكس كلية والتسبع في ذلك ان العقول لبست في
منفقة الانواع ليلزم اتفاق مقتضياتها هذا ملخص ما في الاشارات وشرحه وقال الامام الشيخ خبط
في هذا الكتاب وفي ساير كتبه لان كلامه يشعر تارة بانه انما يصدر عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه
من الامكان والوجوب وتارة بانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل فان
المحجة غير لا يقر بهذا الموضع فقال المصنف الشيخ لم يجعل الوجوب هنا مصدر العقل اخر في موضع من
كتبه التي وقفت الى كالشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها من رسائله بل
جعل عقله للاول الموجب لوجوده مبدأ لعقل اخر ولعله ذهب في كتاب اخر وقع اليه هذا الفاضل اليه الفي
ذلك واما جعل الامكان وعقله لنفسه مبدأين للفلك فعلى ما ذكره ولا منافاة بينهما كما مر واما المحجة التي
ذكرها فلا ادري في هذا الموضع على تصور بل لعمري تدكني للشيخ بحجة في موضع خرست السن الفصحاء
فيه فضلا وشرفا انتهى وقد شنع ابو البركات البغدادي على الحكماء بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب
الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجبان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا
معدة لا فاضته تعالى وقال المصنف هذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل
منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تناهلوا في تعاليمهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسند
الى العلل الاتفاقية والعرضية والى الشروط لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه وبنوا مسائلهم عليه اقول
ولعل هذا اعني وجوب اسناد الكل اليه تعالى هو السبب الباعث لهم على ان يعتبروا الجهات في المعلول
الاول فالا فالذي يستفاد من المقدمة الممهدة المذكورة فلا توقف حصول الكثرة في المعلولات على
اعتبار الجهات فانه اذا صدر العقل الاول جاز على مقتضى المقدمة الممهدة ان يصدر العقل الثاني و
الفلك الاول معا في مرتبة واحدة احدهما عن المبدأ الاول بواسطة العقل الاول والاخر عن العقل
الاول على سبيل الاستقلال من دون استناده الى المبدأ الاول اصلا لكن ذلك مناف لما اسسوه
وحققوه في علومهم الالهية من استناد الكل اليه تعالى وهو مقتضى التحقيق ومناط التوحيد عند
هذا يظهر فساد ما توهمه القوشجي حيث نقل تلك المقدمة بعنوان كونها وجها اخر ثم قال وعلى هذا

الوجه بكون الجهات الموجبة للكثرة امورا موجودة لا اعتبارية هنا ولنعم ما قال المصنف في شرح الاشارات في هذا الموضع وانما اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يحصلوا الاسرار الحكمية قد تحيروا في هذه المسئلة واقدموا لجهلهم بها على تجهيل المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم ومنها امتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي واليه اشار بقوله وهذا الحكم اي قولنا لا يصدر عن الواحد الا الواحد ينعكس على نفسه اي فلا يصدر الواحد الا عن الواحد اي على سبيل الانفراد والاستقلال بدليل كون المسئلة في احكام العلة المستقلة كما عرفت وذلك بوجهين الاول انه لو كانت كل واحدة من العلتين بخصوصها علة مستقلة لمعلول واحد بخصوصه كما هو المفروض لزم احتياجه الى كل واحدة منهما لكونها علة له واستغنائه عن كل واحدة منهما لكون الاخرى مستقلة في عليته وهو مح واما لو لم يفرض كون كل واحدة منهما بحيث يحتاج المعلول اليها بخصوصها بل الى ايهما كان فيصح ان تكون العلة هو القدر المشترك بينهما فيكون خارجا عما نحن فيه الثاني انه لو توقف على كل واحدة منهما كان مجموعهما مجموع ما يتوقف عليه المع فلا يكون شيء منهما علة مستقلة لكونه بعض مجموع ما يتوقف عليه المعلول والعلة المستقلة هو مجموع ما يتوقف عليه المعلول هف ولو توقف على واحدة منهما بعينها كانت هي العلة دون الاخرى ولا بعينها بل على احديهما لا على التعيين كان خارجا عما نحن فيه كما عرفت ولو لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة له هذا اذا فرض كون العلتين مجتمعتين واما اذا لم يفرض اجتماعهما بل فرض تبادلهما ابتداء او تعاقبهما فالمشهور هو الجواز والمحقق الشريف جوز التبادل الابتدائي دون التعاقب حيث قال لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على سبيل البدل ممتنعتا الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجد ذلك المع الشخصي واما ان يوجد احدى تينك العلتين فيوجد المع ثم بعده هذه العلة ويوجد الاخرى فهو مستحيل لان المع الشخصي ان انعدم بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له بايجاد الاولى ولما كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان تكون مفيدة للمع اصل الوجود ايضا فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال انها تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ يلزم ح ان لا تكون علة مستقلة والمقدر خلافه انتهى والتحقيق امتناع كليهما جميعا وذلك لانه قد مر انه لا بد للعلة من خصوصية يترجح بها وجود مع معين من حيث هو معين دون الاخر ولا يجوز ان يكون تلك الخصوصية مشتركة بين هذا المعين وبين غيره والا لما صلحت لان تكون مرجحة لهذا المعين بل للقدر المشترك بينه وبين غيره فيحتاج خصوصية هذا المعين الى مرجح اخر لا بد حتى تكون تلك الخصوصية التي فرضت للعلة فكما لا يجوز اشتراك خصوصية واحدة للعلة الواحدة بالقياس الى المعلولين فكذا لا يجوز اشتراك خصوصية واحدة للمع الواحد بالقياس الى علتين بل لو فرض لكان لا محة بالقياس الى القدر المشترك بين العلتين فظهر انه كلما فرض تعدد في العلة كانت الخصوصية الواجبة تحققها العلة للقدر المشترك بين المتعدد لا لكل واحد من المتعدد فيكون العلة بالحقيقة هي القدر المشترك لا كل واحدة بخصوصيته اما انه هل يصح عليه القدر المشترك للمعلول المعين ام لا

١٩٧
قوله فلا يصدر الواحد الا عن الواحد اه لانه لا مناسبة بين الكثير بما هو كثير وبين الواحد بما هو واحد وقد عرفت وجوب المناسبة بين العلة والمعلول وايضا الكثير من حيث هو كثير معدوم لما عرفت من مساوقة الوحدة للوجود

[illegible]

فالتحقيق انه يصح في غير الفاعل لان الفاعل هو المفيد للوجود والعقل يحكم بوجوب كون مفيد الوجود اقوى تحصلا واتم وجودا من المستفيد كما لا يخفى ويدل على ذلك كلام الشيخ في الهيات الشفا حيث قال بعدما حقق ان الصورة من حيث هي صورة شريكة لعلة الهيولى بهذه العبارة لقائل ان يقول مجموع تلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحدا بالمعنى العام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد وهناك كذلك ولمثل طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد فنقول انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد علة للواحد بالعدد وهناك كذلك لان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد وهو المفارق فيكون ذلك الشيء يوجب المادة ولا يتم ايجابها الا باحد امور تقارنه ايها كانت انتهى ولا يخفى جريان هذا الدليل في صورة الاجتماع وغيره هذا هو الكلام في الواحد بالشخص علة او معلولا واما الواحد بالنوع فلا يجوز ان يكون الماهية النوعية من حيث هي واحدة بالنوع من غير اعتبار تكثر اجزاء وحيثيات مختلفة الانواع فيها مصدرا او علة لمختلف بالنوع لان مقتضى الطبيعة الواحدة من حيث هي واحدة يجب ان يكون واحدا كما مر في الواحد بالشخص ولو اعتبرت لا من حيث هي واحدة بل باعتبار اشتمالها على جنس او فصل او حيثيات مختلفة بالنوع كالتشخصات لكانت خارجة عما نحن فيه يجوز صدور المختلف بالنوع عنها لا محالة واما عكس هذا الحكم اعني انه هل يجب ان لا يستند الواحد بالنوع كما في الواحد بالشخص ام لا فالتحقيق انه لا يجب كما اشار اليه بقوله وفي الوحدة النوعية لا عكس اي لا يمتنع اجتماع العلتين المستقلتين النوعيتين على المعلول الواحد النوعي بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك وذلك لان الاتفاق في اللازم لا يقتضي الاتفاق في الملزوم لكن يجب هناك اعني حيث يجوز وقوع بعض افراد النوع الواحد بعلة وبعضها بعلة اخرى مخالفة للاولى بالنوع ان يكون مادة قابلة لتكثر الافراد المتحدة بالنوع لان تكثر الماهية النوعية يحتاج الى المادة كما علمت بما تقرر ولا يكفي في ذلك مجرد الاختلاف في العلل فلو كانت العلل مختلفة بالنوع ولم يكن مادة قابلة كذلك يجب ان لا يتحد اي يكون ما يقتضيه كل واحدة منها مخالفا بالنوع لما يقتضيه الاخرى وعلى هذا يبتني حكم الشيخ في الهيات الشفا بان المعاني المتكثرة التي في المع الاول ليس فيها يمكن صدور الكثرة عنه ان كانت مختلفة الحقايق كان ما يقتضيه كل واحد منها غير ما يقتضيه الاخر في النوع فلا مخالفة بينه وبين ما ذكره المص من انتفاء العكس في الوحدة النوعية كما توهم المحقق الدواني وقد يمثل للواحد النوعي المعلل بعلتين مختلفتين بالمخالفة والمضادة على تقدير كونهما وجوديين اعني موجودين في الخارج فان مخالفة السواد للحرارة مثل مخالفة الحرارة للسواد فهما متحدان بالنوع مع كون كل منهما معللا بحلول المخالف بالماهية لمحل الاخر وكذا مضادة السواد للبياض وقد يمثل ايضا بالحرارة المعللة تارة بالنار وتارة بالشمس وتارة بالحركة على تقدير كونها متحدة بالنوع واما التمثيل بافراد الحرارة الثابتة المستندة الى افراد النار كما فعله شارح المقاصد فليس بذلك فان مع اعتبار الافراد يكون كل من العلة والمعلول متعددا وان لم يعتبر الافراد كانت العلة هي الطبيعة النارية كما ان المعلول هو طبيعة الحرارة وكذا دفع لما قيل كون الحرارات المستندة الى النار والشمس والحركة متحدة بالنوع بان المراد من النوع ما هو اعم من الحقيقي كما لا يخفى

المسئلة الثالثة

في احوال العلة مطلقا سواء كانت تامة او غيرها تامة مع معلولها فمنها انما العلية والمعلولية من الامور

في أحوال العلة المطلقة

١٩٩ قال قدس سره في شرح المواقف لا يتصل جاز ان يكون لكل من الشيئين جهتيث ،
لهما النسبتان
مختلفتان بالوجوب
والامكان لا بانقول للدور الا
مع اتحاد الجهة انتهى كلامه

الغير المتأصلة في الخارج على ما قال والنسبتان يعني العلية والمعلولية ولهذا لم يقل وهما اى العلة و المعلول وان كانت العلة من حيث هي علة والمعلول من حيث هو معلول ايضا كذلك من ثواني المعقولات التي قد سبق ان المراد منها ما يشمل الاعتبارات التي لا يكون الخارج ظرفا لوجودها وان كان ظرفا لانفسها ومنها ان بينهما مقابلة التضايف فان كلا منهما انما يعقل بالقياس الى الآخر فيكون تعقلاهما معا على ما هو المراد من التضايف كما عرفته ومنها انهما قد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين كما في العلة المتوسطة فانها علة قريبة للمعلول ومعلولة للعلة البعيدة ومنها انهما اعني العلة والمع لا يتعاكسان فيهما اى في العلية والمعلولية بان يكون ما هو علة للشيء معلولا له ايضا وهذا المعنى يق له الدور وهذه الاحكام كلها ضرورية ومنهم من جعل الحكم الاخير اعني بطلان الدور نظريا واستدل عليه بان علة الشيء متقدمة عليه فلو كان الشيء علة لعلته لتقدم على نفسه بمرتبتين واعترض عليه الامام بان المراد من التقدم لو كان نفس العلية يكون معنى تقدم الشيء على نفسه هو عليته لنفسه وهو عين المتنازع فيه وان كان امرا وراء العلية فلا بد من تصويره فانا لا نفهم للتقدم بالذات سوى العلية وعلى تقدير ثبوته فلا نسلم ثبوته للعلة واجيب عنه بان معنى تقدم العلة هو ان العقل يحكم بانها ما لم يتم لها وجود لم يوجد غيرها فهذا الترتيب العقلي المصحح لقولنا كانت العلة فكانت المع من غير عكس فان احدا لا يشك في انه يصح ان يق تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يق تحرك الخاتم فتحركت اليد هو المسمى بالتقدم الذاتي الثابت للعلة فتصوره وثبوته للعلة كلاهما ضروريان قال الامام فالاولى ان يجعل الوسط هو الافتقار فان افتقار الشيء الى نفسه محال اذ الافتقار لا يتصور الا بين الشيئين ثم قال والاقوى ان يق العلة المعينة تستلزم معلولا معينا فنسبتها اليه بالوجوب والمعلول المعين لا يستلزم الا علة ما فنسبته اليها بالامكان وهما متنافيان وانما كان اقوى لان تحقق النسبتين يكفيه التغاير الاعتباري واجيب عنه بانه مع ما سبق من جواب شبهته على تقدير التسليم ان عنى بالافتقار امتناع الانفكاك لم يفد يتعاكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين ولا امتناع في ذلك بل هو واقع بين كل متلازمين وان اريد امتناع الانفكاك مع نعت التاخر بناء في التاخر ما جاء في التقدم فيه وان اردت بالتاخر نفس المعلولية فنفس المتنازع فيه وان اردت معنى اخر فلا بد من تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردودين والمرضي هنا فالحق ان يجعل امثال ما ذكر تنبيها على الدعوى الضرورية ومنها انه لا يجوز الترتيب بين العلل والمعلولات الى ما لا نهاية له بان يكون الشيء معلولا للآخر وهو لآخر وهكذا ولا ينتهي الى علة غير معلولة على ما هو الحق ولا يتراقى معروضاهما اى معروضا العلية والمعلولية وهما العلة والمعلول في سلسلة واحدة الى غير النهاية وهذا الترتيب التراقي يق له التسلسل وقد احتج على بطلانه بوجوه الاول ما اشار اليه بقوله لان كل واحد منها ممتنع الحصول بدون علة واجبة وهذا اشارة منه الى طريقة مختصرة مشهورة عنه وهي ان الممكن لا يجب لذاته وما لا يجب لذاته لا يكون له وجود وما لم يكن له وجود لا يكون لغيره عنه وجود فلو كانت الموجودات باسرها ممكنة لما كان في الوجود موجود فلا بد من واجب لذاته فقد ثبت واجب الوجود وانقطعت السلسلة ايضا وهذه طريقة حسنة حقة مستقيمة خفيفة المؤنة ومبناها

المسئلة الثالثة

على مقدمة ظاهرة جدًّا وهي ان الشيء ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه لم يجب وجوده وتقريرها بحيث ينطبق على ما ذكره هيهنا انه لو ترامت سلسلة العلل والمعلولات الى غير النهاية لزم انتهاؤها الى علة واجبة الوجود بذاتها فتكون هي طرفا لها فيلزم تناهيها مع فرض عدم تناهيها هف بيان الملازمة ان كل واحد من احاد تلك السلسلة يكون ممكنا لا محة والممكن لا يصير موجودا الا بان يجب وجوده بعلة واجبة كما مر والواجب اما واجب بذاته او بغيره لكن الواجب بالغير لا يمكن ان يحصل به وجوب وجود غيره ما لم يستند الى واجب الوجود لذاته لان وجوب الوجود انما يحصل للشيء اذا امتنع عليه جميع انحاء العدم لان ذلك هو معنى الوجوب والواجب بالغير الغير المستند الى الواجب لذاته لا يمكن ان يصير سببا لامتناع جميع انحاء عدم معلوله لان من انحاء عدم معلوله انعدامه مع انعدام علته وعلة علته وهكذا وهذا غير ممتنع لفرض كون كل واحد من علله الغير المتناهية ممكنا ومعلولا فيجوز انعدام جميعها معا وان لم يجز انعدام بعضها مع فرض وجود بعض هو علة البعض الاول فما لم يمتنع على الواجب بالغير هذا النحو من العدم ايضا لا يمكن ان يجب ويحصل وجوده فهو ممتنع الحصول بعد وهذا معنى قوله لكن الواجب بالغير يمتنع ايضا اي ممتنع الحصول على تقدير التسلسل وعدم الانتهاء الى واجب الوجود لذاته لجواز انعدامه مع انعدام علله فلا يجب به شيء من احاد السلسلة فلا يوجد السلسلة لكن المفروض وجودها فيجب وجود علة واجبة لذاتها يجب بها احاد السلسلة واما انها هي طرف للسلسلة فلاستناد احاد السلسلة اليها وهي لكونها واجبة لذاتها غير مستندة الى علة اخرى ليكون وسطا فهي طرف لها فيلزم انتهاؤها اليه فصدق انه لو فرضنا عدم انتهاء سلسلة العلل والمعلولات يلزم انتهاؤها وهو خلف الثاني برهان التطبيق وهو ما اشار اليه بقوله والتطبيق بين جملة قد فصلت منها احاد متناهية وجملة اخرى لم يفصل منها وتقريره هيهنا انه لو تسلسلت العلل والمعلولات لا الى نهاية لامكن لنا تحصيل جملتين منها احديهما من المعلول الاخير الى ما لا يتناهى وثانيتهما من معلول قبله بخمس مراتب مثلا الى ما لا يتناهى ايضا وهذه الجملة الثانية المفصولة منها خمسة احاد مثلا لا محة جزء من الجملة الاولى الغير المفصولة منها تلك الاحاد وانقص منها بعدة تلك الاحاد ولنا ايضا ان نطبق الجملة الناقصة على الجملة الزائدة بان يجعل الاول منها بازاء الاول من تلك والثاني بازاء الثاني وهكذا فان وقع بازاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة لزم تساوي الزائد والناقص بل الكل والجزء وهو مح وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من الجملة التامة لا يكون بازائه جزء من الجملة الناقصة لزم تناهي الناقصة والزائدة لا تزيد عليها الا بقدر متناه فيلزم تناهيها ايضا اذ الزائد على متناه بالا يكون غير متناه وقد فرض عدم تناهيها هف واعترض على هذا البرهان بمنع لزوم التساوي على تقدير ان يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة مستندا بان ذلك كما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي واجيب بدعوى الضرورة في ان كل جملتين سواء كانتا متناهيتين او غير متناهيتين اما متساويتان واما متفاوتتان بالزيادة والنقصان وفي الاول انقطاع الناقصة عند التطبيق كيف ولو لم ينقطع احدهما بل كانتا ابدا متطابقتين لكانتا متساويتين والمسافقة ملزومة للمساواة بل نفسها كما لا يخفى ثم ان المتكلمين ادعوا جريان هذا البرهان في ابطال

اللاتناهي

اللاتناهي مطلقا اذا انضبط الوجود سواء كان مجتمعا اولا ومترتبا اولا فلما نقض عليهم بالعدد اجابوا بانه مما لا ينضبط الوجود بل هو اعتباري محض وكذا نقض المقدمة القائلة بان احد الجملتين اذا كانت انقص من الاخرى يلزم تناهيهما بان الحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية اقل من الحاصل من تضعيف الاثنين كذلك مع لا تناهيهما ومقدورات الله تعالى المختصة بالممكنات اقل من معلوماته الشاملة للممتنعات مع لا تناهيهما وذلك لان ما انضبط الوجود من مقدورات الله ومعلوماته ليس لا متناهيا عندهم ومعنى عدم تناهيهما امر آخر واما الحكماء فيخصونه بالمجتمع المترتب فانه اذا كانت الاحاد موجودة معا في زمان وكان بينها ترتب فاذا جعل الاول من احد الجملتين بازاء الاول من الاخرى وقع الثاني بازاء الثاني وهكذا فيتم التطبيق وينطبق الاحاد بالاحاد بلا شبهة واذا لم تكن موجودة معا لم يتم ذلك لان وقوع احاد احديهما بازاء احاد الاخرى ليس في الخارج لعدم اجتماعهما فيه ولا في الذهن لاستحالة وجودها مفصلة فيه وكذا الامر اذا كانت موجودة معا ولم يكن بينهما ترتب لجواز ان يقع احاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى واعتبار العقل ينقطع لا محالة ويتضح ذلك بتوهم التطبيق بين حبلين ممتدين وبين اعداد الحصى فان الاول تطبيق طرفيهما كاف في وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الاخر بخلاف الثاني فان اتساق النظام في المرتب يجعله بمنزلة الحبل المتصل الاجزاء بخلاف ما لم يترتب لعدم اتساق نظامه فان قيل التطبيق لا يتوقف على ملاحظة الاحاد بالتفصيل بل يكون فيه ملاحظتها بالاجمال بان يفرض كل جزء بازاء كل جزء ولو توقف على ملاحظة الاحاد بالتفصيل لم يتم التطبيق على تقدير الترتب ايضا فان وقوع بعضها بازاء بعض ونسبته اليه في الخارج ليس انطباقا عقليا حتى يقال ان الانطباق حاصل هناك في الخارج بخلاف ما ليس بمترتب كيف والانطباق امر يفرضه العقل بين كل منهما وبين ما يتقدم عليه قلنا ان المراد بالتطبيق ان يجعل العقل كل معين من احدى السلسلتين بازاء معين من الاخرى فلا بد للاحاد من التعين والامتياز ليصح ذلك فاذا كان لها ترتب في الخارج كان لكل منهما تعين فيه بحسبه واما اذا لم يترتب الاحاد في الخارج ولم يتميز بعضها عن بعض في الواقع فلا بد من ان يتميز ويتعين عند العقل ليمكنه تطبيق بعضها على بعض بالمعنى المذكور فالملاحظة التفصيلية في صورة عدم الترتب انما يجب لذلك لا لان نفس التطبيق لا يتاتى بدون ذلك فظهر ان الملاحظة الاجمالية انما هي كافية في صورة الترتب لا في غيرها واما ما قيل من ان الحق ان يقال على تقدير عدم الترتب لا يلزم انقطاع السلسلتين لجواز ان يكون زيادة الزائدة في الاوساط بان يتحقق فيما بين تلك الاحاد فليس الكل لا يكون بازائه شيء من الجزء ثم تتكافأ السلسلتان فيما بقي من الاحاد فلا يلزم انقطاع الناقصة ولا الزائدة فيرد عليه ان في صورة عدم الترتب لا يكون طرف ووسط كما لا يخفى واذا عرفت ان الملاحظة الاجمالية كافية في صورة الترتب وتوضيحه ان في السلسلتين اللتين فرضنا هما في تقرير البرهان لا شك ان الجزء الاول من السلسلة الثانية الناقصة واقع بازاء الخامس من السلسلة الاولى الزائدة فاذا طبقناهما بالاولى وفرضنا انطباقهما عليه بنقل بمجرد هذا الفرض الجزء العاشر من الثانية بازاء الخامس من الاولى والخامس عشر من تلك بازاء العاشر من هذه وهكذا ولا حاجة الى ان تفرض انطباق كل جزء من اجزاء الاولى على كل من اجزاء الثانية فرضا عليحدة ليلزم

ان ينقطع التطبيق بانقطاع الفرض بل هناك فرض واحد اجمالى يستلزم جميع تلك الانطباقات التفصيلية وذلك لحصول التميز والتعين لاجزاء السلسلتين بكون كل منها في مرتبة معينة في الواقع لا بتعمل العقل عرفت اندفاع ما زعمه بعض الاعاظم من ان برهان التطبيق مغالطة وليس ببرهان حيث قال انه كنا بر المستهج بالمتباينات بهذه العبارة فاما السبيل التطبيقي فلا تقنع بجدواه ولا نعول على برهانيته بل انا نتدليه مغالطيا فان اللامتناهيان في جهة واحدة وبما تطرقت اليه المفاوتة من الجهة الاخرى التى هى جنبة التناهى لا من الجهة التى هى جنبة اللاتناهى كما في سلسلة المأة بغير نهاية وسلسلة الالاف الى لانهاية وليس يصحح تحريك اللاتناهى بكليته من جهة اللانهاية واخراجه بكليته عن درجته وحيزه ومرتبته وعن الدرجات التى لاحاده بالاسر في تلك الجهة فاذن اذا اطبق طرف احدى السلسلتين الغير المتناهيتين المختلفتين بالزيادة والنقصان في جهة التناهى على طرف السلسلة الاخرى تطبيقا وهميا او فرضيا انسلت الزيادة من جزء الطرف ودرجته الى جزء الوسط ومرتبته ولا يزال تنتقل وتتردد في الاوساط ما دام الوهم او الفرض معتملا للتطبيق ولا يكاد ينتهى الى حد بعينه ودرجة بعينها ابدا ولا يبلغ اقصى الحدود واخر الدرجات عوض فاذا ما ابتنا اعمال الوهم وانصرم عمل التطبيق انقوى التفاوت بالمناقصة على ذلك الحد من تلك الدرجة واقر الفضل الزايد في مقر تلك المرتبة وبالجملة لا مصير للمفاوتة الى جنبة اللانهاية ابدا بل انها ابدا في جنبة التناهى اما هى في حد الطرف واما في شيء من حدود الاوساط انتهت عبارته وذلك لانه ليس هناك فرض بعد فرض حتى يصح ان يقال ان الزيادة تنتقل وتتردد في الاوساط ما دام الفرض معتملا للتطبيق ولا يبلغ الى اخر الحدود بل هناك فرض واحد يتضمن جميع تلك الانتقالات ولا حاجة ايضا الى تحريك الغير المتناهى باجزائه اصلا بل يصحح ذلك الفرض الاجمالى الكلى مع كون كل واحد من الاحاد في مرتبته بدون ان يتجاوز عن مرتبة الى اخرى فان التطبيق بالمعنى المذكور لا يقتضى سوى تبدل نسبة بنسبة بان يفرض مثلا كون النسبة التى كانت للجزء الاول من الثانية مع الخامس الاولى له مع الاول من الاولى وهذا فتثبت جدا فان قلت فلم لا يكفى في الترتب التعاقبى كما في سلسلة الحوادث المترتبة الماضية والحركة والزمان الماضيين وجود كل في وقته وان لم يجتمع في وقت واحد في اجراء برهان التطبيق فان التميز والتعين هناك حاصل لكل واحد احد ليس الامر هناك كما في المجتمع الغير المترتب قلت لان التميز هناك ليس الا في العقل لا في الخارج لان التميز الخارجى قد انقضى بانقضاء الوجود الخارجى فلم يبق سوى الامتياز العقلى وهو غير كاف الا تفصيلا وهو غير ممكن كما عرفت وليس فرق بينه وبين المجتمع الغير المترتب اختراعه عرف له داع اليه وفى المترتب الغير المجتمع له داع اليه هو الترتب الذى كان في الخارج وقتا ما انقضى مع انقضاء الوجود فعند برهنا هو المانع هنالك من جانب التطبيق اعنى عدم قدرة العقل على التفصيل وهناك مانع من جانب الانطباق ايضا وهو انه لا بد في الانطباق من وجود المنطبقين ولا وجود لمجموع الاحاد في وقت من الاوقات لا في الخارج كما هو المفروض ولا في العقل لامتناع حصول الغير المتناهى في العقل مفصلا لا يقال وجود المجموع في الخارج وان لم يكن حاصلا في وقت من الاوقات لكنه حاصل في مجموع الاوقات لانا نقول القول بوجود المجموع في جميع الاوقات يستلزم القول بوجود الكل بدون شيء من اجزائه لا يبقى في امتناع عقلا محضا الا ان التميز الذى بعرضه العقل في المجتمع الغير المترتبة

وجود الكل هذا النحو من الوجود بدون وجود شيء من اجزائه نظرا لجواز ان يكون وجود اجزائه في اجزاء زمان الكل لا في نفسه لانا نقول في كفاية هذا النحو من الوجود للانطباق ايضا نظر اذ المعلوم كفاية وجود المجموع في وقت واحد ولا بد لمن يدعي اجراء البرهان فيه من القطع فاللازم عليه اثبات كفاية مثل هذا الوجود ايضا ومن هذا ظهر ضعف ما ادعاه المتكلمون من كفاية كون المترتب مما ضبطه الوجود كما مر في الاشارة اليه فان قيل البس وجودها في المبادي العالية يكفي في ذلك قلنا نحو وجودها فيها غير مجزوم به هل هو بصورها ام لا وبصور متكثرة ام متحد وان كان اصل وجودها فيها اعني علم المبادي بها مجزوما به فلا يكفي في النقض على انه لو كان بالصور لم يلزم الترتب فيها وان كان المعلوم بها مترتبا اذ لا يجب كون العلم بالمتقدم متقدما على العلم بالمتاخر الا في علم البادي تعالى بالاشياء عند الشيخ على القول بالحصول فانه على ترتيب سببي ومسببي لئلا يلزم صدور الكثرة في مرتبة واحدة عن الواحد الحقيقي لكن الصور عنده متناهية مع كون معلوماته تعالى غير متناهية وعدم عزوب شيء من الاشياء من علمه تعالى وله طريقة في بيان ذلك في التعليقات غامض تحصيلها فان قلت اليست المتعاقبات الزمانية مجتمعة في الدهر على ما ذهب اليه بعض الاعاظم وابنه في كتاب القبسات واليس علم الواجب تعالى بالاشياء على نحو الحضور الاستيعابي الشامل للماضيات والمستقبلات دفعة واحدة على ما هو مختارك موجبا لاجتماعها جميعا عنده تعالى فيتم التطبيق من هذا الوجه لا محالة قلت لا اما العلم الحضوري فان معناه على ما استعلم انشاء الله تعالى هو انه يعلم كلا في وقته بحيث لا يعزب عنه تعالى شيء لكونه قد مضى او لم يات بعد لان نسبته تعالى الى الماضي والاتي نسبة واحدة غير مختلفة كنسبتنا اليهما بل هو محيط بكل شيء احاطة واحدة تفصيلية وذلك من خواص تجرده تعالى وتقدسه عن الازمنة وعن كونه متقيد الوجود و متخصصه بزمان دون زمان كتقدسه عن الامكنة سواء وهذا لا يستلزم اجتماع معلوماته في ان من الانات او وقت ليجري عليها التطبيق واما الدهر فهو اوسع من الزمان لا محالة فلا يلزم من الاجتماع فيه الاجتماع في زمان من الازمنة وليس الاجتماع في الدهر اجتماعا حقيقيا و معيته الا في مطلق الوجود فان الشيء الزماني لا يمكن ان ينخلع عن كونه زمانيا وليس وجوده في الدهر انخلاعا عن زمانه المخصص الوجود به بل ليس معنى وجوده في الدهر سوى ملاحظته بما هو متلبس بالوجود مع قطع النظر عن تقيده بالوقت المخصوص وليس عدم اعتبار التقييد بالوقت اعتبارا لعدم التقييد على ما هو شان وجود الطبايع بالقياس الى وجود افرادها هذا واعلم انه قد يتوهم كون المجتمع الغير المترتب في نفسه مما يجري فيه التطبيق باعتبار عروض العدد المترتب في مراتبه له فان الواحد متقدم بالطبع على الاثنين والاثنين على الثلاثة وهي على الاربعة وهكذا وهذا ليس بشيء فان ترتب العدد لا يوجب ترتب المعدود الا من حيث عروض العدد له وليس لشيء من الاحاد ما يوجب عروض خصوص مرتبة معينة من العدد له الا ترى ان في احاد الثلاثة مثلا لا يتعين اثنان معينان من جملتها لعروض الاثنينية لهما بخصوصهما وعروض الوحدة للباقي بخصوصه فليتفطن وكذا ما قيل انه لو تحقق امور غير متناهية توقف مجموعها على ما بقي منه بعد اسقاط واحد منه وهكذا فيلزم وجود مجموعات غير متناهية يجري فيها التطبيق

وذلك لانه لا يتعين في مجموع من المجموعات واحد بعينه للاسقاط والبواقي للابقاء بل انما ذلك باعتبار العقل وتعيينه وهو منقطع لا محالة فان قيل اذا كانت الجملتان موجودتين معاً وان لم يكن بين احادهما ترتب فلا شك في ان وقوع كل واحد من احاد احديهما بازاء واحد من احاد الاخرى من الامور الممكنة والعقل بفرض ذلك الممكن واقعاً حتى يظهر الخلف قلنا الملازمة ممنوعة كيف ووقوع كل واحد بازاء كل واحد اذا لم يكن بينهما ترتب يتوقف على ملاحظة العقل اياها تفصيلا ليتميز بعضها عن بعض عنده ليمكنه فرض وقوعه بازائه اذ لا تميز خارج العقل ولا يكفيه الملاحظة الاجمالية كما على تقدير الترتب كما عرفت وملاحظة الغير المتناهي تفصيلا ممتنعة فما يتوقف عليها ايضاً ممتنع الوجه الثالث ما استخرجه المصنف من برهان التطبيق وهو اقل مؤنة واتم فائدة من برهان التطبيق وهو انا نعزل المع المحض من السلسلة المفروضة ونجعل كلا من الاحاد التي فوقه متعدداً باعتبار وصفي العلية والمعلولية لان الشيء من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول فحصل سلسلتان متغايرتان بالاعتبار احديهما سلسلة العلل والاخرى سلسلة المعلولات منطبقة احديهما على الاخرى بلا تعمل العقل وملاحظة انطباقهما يوجب الحكم بتناهيهما بزيادة وصف العلية ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة لا تنطبق على معلولها في مرتبتها بل على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة وذلك لخروج المعلول الاخير لعدم كونه معروضاً للعلية فكل علة ومع منطبقين يجب ان يكون قبلهما علة فاذا انطبقت المعلولات كلها بحيث لم يبق منها واحد غير منطبق وجب ان يكون هناك علة سابقة على جميع المعلولات المنطبقة على العلل من غير انطباق مع عليها والا لزم ان يكون معلول من تلك المعلولات منطبقاً على علته فلا يكون علته متقدمة عليه هف فيلزم زيادة مراتب العلل بواحدة تكون علة ولا يكون معلولاً وفيه انقطاع السلسلتين واليه اشار بقوله ولان التطبيق اي الحكم بالانطباق باعتبار النسبتين اي العلية والمعلولية ههنا حال كونهما بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبارهما يوجب خيران تناهيهما لوجوب ازدياد احد النسبتين وهي العلية على الاخرى هي المعلولية من حيث السبق اي من حيث وجوب سبق العلية على المعلولية كما عرفت فقوله بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبارهما اشارة الى عزل المعلول الاخير في هذا البرهان وهذا هو الفرق بين هذا البرهان وبين برهان التضايف الذي سنذكره وقد خفي ذلك على المحشي الشريف واما كونه اقل مؤنة واتم فائدة من برهان التطبيق فلانه مستغن عن توهم تطبيق كل واحد من احاد احدى السلسلتين بواحد من احاد السلسلة الاخرى كما احتاج اليه برهان التطبيق وذلك لكونهما متطابقتين بلا تعمل من الوهم ولذلك يجري في المتعاقبات ايضاً دون برهان التطبيق كما سيأتي في كلام المصنف في نقد المحصل حيث نقله في بحث حدوث الاجسام انتهى ثم فان قيل هذه الملازمة اعني لزوم زيادة سلسلة العلل بواحدة غير بينة وانما يظهر لزوم ذلك في كل قطعة متناهية منها قلنا ان العقل يحكم بالضرورة الحدسية بان كل جملة يتكافؤ علياتها ومعلولياتها على هذا الوجه لا بد لها من علة خارجة عنها سابقة عليها حكماً كلياً من غير فرق بين الجملة المتناهية وغير المتناهية لئلا يفوت السبق الذي هو مقتضى العلية والشبهة ناشئة من طلب التفصيل فيما يحكم به العقل حكماً كلياً اجمالياً

وهذا مما قد يعجز عنه العقل فلا بد له على بطلان الحكم الكلي الاجمالي وعلى هذا نقضنا مثل ما سبق ان العقل يحكم بان الموجد يجب تقدمه على الموجد من غير تفصيل بين موجد نفسه وغيره ثم يثبت بان الشئ لا يوجد نفسه ومثل ما يقولون في البرهان السلمي ان كل جملة من الزيادات لا بد ان يكون في بعد فوقها ليلزم منه ان الزيادات الغير المتناهية ايضا يلزم كونها في بعد فوقها ومثل ما سبق في برهان الوسط والطرف وهو الذي قرره الشيخ في الشفاء ومحصوله ان كل ما هو معلول وعلة معا فهو وسط بين طرفين بالضرورة احدهما معلول له والآخر علة له فلو تسلسلت العلل الى غير النهاية لكانت سلسلة العلل الغير المتناهية معلولا وعلة لكون كل واحد من آحادها كذلك اما انها علة فلانها علة للممكن الطرف المفروض واما انها معلولة فلانها يتعلق بالمعلولات ومركبة منها والمتعلق بالمعلول المحتاج اليه لا يكون واجبا لذاته بل لا بد ان يكون معلولا لعلة مستقلة ولما ثبت ان سلسلة العلل معلولة وعلة وثبت ان كل ما هو معلول وعلة فهو وسط ثبت ان سلسلة العلل الغير المتناهية ايضا وسط فيكون وسطا بلا طرف انه متجه فيرد عليه بانا لا نم ان كل واحد من آحاد تلك السلسلة وكل قطعة متناهية منها وسط فلا نم كون كل الآحاد باسرها وسطا فان حكم كل واحد من تلك السلسلة قد يخالف حكم المجموع من حيث هو مجموع مع ان في دفعه العقل يحكم بان مجموع الاوساط وسط من غير تفصيل بين القطعة المتناهية وحكم الآحاد وان جاز ان يخالف حكم الكل لكن قد يجزم العقل بعدم المخالفة بالبديهة وهذا منه الى غير ذلك مما لا ينضبط ويجبه لكن الشان كما قال المحقق الدواني في بداهة الحكم الكلي ولا يتضح منه جلية الحال الا بترك الجدال وحصر الهمة على طلب الكمال ومساعدة التوفيق من ولي الافضال الوجه الرابع ما ذكره الشيخ في الاشارات والمبدأ والمعاد وتقريره على محاذاة ما في الاشارات هو ان كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضي علة خارجة عن آحادها وذلك لانها اما ان لا تقتضي علة اصلا فتكون واجبة غير معلولة وكيف يتأتى هذا وانما يجب بآحادها ... اعتبر معها من شكل وهيئة خارجة عنها موجودة لكون كل من آحادها موجودا وليس شئ منها شيئا بعدم وعدم الجملة لا يكون الا بعدم شئ من آحادها ان وجودها مغاير لوجود كون كل واحد من آحادها بالضرورة ومما ينبه على ذلك انه لا يصدق على شئ من آحادها انه جملة وكثير ومتعدد وداخل فيه كل واحد من الآحاد وما يرادف ذلك ويصدق على مجموع الآحاد انه جملة وكثير ومتعدد وداخل فيه كل واحد من الآحاد وامثال ذلك فنقول هذه الجملة الموجودة بوجود على حدة غير وجود كل واحد من آحادها اما ان لا يقتضي علة اصلا فتكون واجبة الوجود غير ممكنة الوجود وكيف يتأتى هذا وانما يجب بآحادها واما ان تقتضي علة مستقلة بايجادها اذ لا بد منها في وجود كل ممكن بالضرورة هي الآحاد باسرها فتكون معلولة لذاتها فان الآحاد بالاسر والكل والجملة شئ واحد اذا اريد بكل واحد من هذه الثلاثة نفس معروض الهيئة كما فرض فيلزم تقدم الشئ على نفسه وهو مح لا يقال لا يلزم من علية الشئ لنفسه تقدمه على نفسه لان العلة التامة للمركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها عليه اذ من جملتها الاجزاء التي هي نفس المعلول المركب لانا نقول قد عرفت سابقا ان ما هو جزء للعلة التامة سواء اخذ بالاسر او لا فهو نفس المعلول المركب هو مجموع الاجزاء وفرق ما بينهما قد بيناه هناك وهو ان مجموع الاجزاء هو معروض

٣٠٥ قوله لانا نقول قد عرفت سابقا ان ما هو جزء للعلة التامة هو الاجزاء ... العلة التامة
يجب ان يكون متقدمة
على المعلول بالضرورة تقدم المحتاج
اليه على المحتاج بالذات ...

المسئلة الثالثة

الهيئة الاجتماعية بخلاف الاجزاء بالاسر اذ ليس بمعتبر فيها كونها معروضة للهيئة الاجتماعية واما ههنا فكلاهما معروضان للهيئة الاجتماعية لان الاجزاء بالاسر التي هي العلة التامة يعتبر في كل جزء منها ان يكون في مرتبة متعينة لكونه علة للاحق معلولا للسابق فهي عين مجموع الاجزاء التي هي نفس السلسلة المفروضة فليتدبر فان فيه غاية الدقة واللطافة على ان المراد من العلة ههنا هي العلة المستقلة بالايجاد على ما اشرنا اليه ولا شبهة في وجوب تقدمها على المعلول واما ان يقتضي علة هي بعض الاحاد فليس بعض الاحاد اولى بذلك من بعض اذ كان كل واحد منها معلولا بل كل واحد من الاحاد بفرض ان يكون علة لجميع الاحاد يكون علة ذلك الواحد اولى بالعلية لما فيه لزم ترجيح المرجوح وفي ذلك لكونه اكثر تاثيرا للاحاد الذي هو داخل فيه لكون الشيء علة للجملة فان علة الجملة بالحقيقة علة لاحادها اولا ولما كان كل واحد من الاحاد معلولا له علة فكل ما فرض علة يكون علته اولى بذلك ولا يتعين شيء منها للعلية هذا ما ذكره الشيخ في الاشارات لنفي علية البعض وقد علل في الشفاء والمبدأ والمعاد بلزوم كون ذلك البعض علة لنفسه ولعلله كما نقله المصنف واما ان يقتضي علة خارجة من الاحاد كلها وفساد الاقسام المذكورة يقتضي صحة هذا القسم فهذه العلة الخارجة علة اولا للاحاد ثم للجملة وذلك لانه لا بد ان يكون علة لبعض احادها فان جميع الاجزاء لو وقع بغيرها كان المجموع واقعا بغيرها فلم يكن تلك العلة علة للسلسلة اصلا فلو وجدت في الاحاد الباقية شيء لا يكون معلولا لذلك البعض فاما ان يكون علة له لزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد هو ... فرضا انما لزم كون العلتين مستقلتين لان العلة الخارجة لا بد ان تكون علة مستقلة بايجاد ذلك البعض والا لم تكن علة مستقلة للجملة بالنظر فلو كان له علة اخرى كانت مستقلة ايضا والا يلزم عدم استقلال الخارجية وان لم تكن علة له لزم ان يوجد في جملة الاحاد امر لا ارتباط بينهما بالعلية والمعلولية وهو خلاف المفروض فهذه العلة الخارجة يكون طرفا للسلسلة ويلزم انتهاؤها اليه هف هذا هو تقرير ما ذكره في شرح الاشارات وتوجيهه وشرحه والى هذا الوجه اشار المصنف ولما كان هذا الوجه مشتملا على اقسام اربعة ثلثة منها باطلة والباقي هو المطلوب ومن الاقسام الباطلة قسمان ظاهر البطلان طوى عنهما وتعرض لذكر الثالث فقال ولان المؤثر في المجموع اي مجموع السلسلة المفروضة التي هي موجودة لا محالة لكون كل واحد من احادها موجودا ومحتاجا الى المؤثر لكونها ممكنة لكون كل واحد من احادها كذلك فلا مجال لاستغنائها عن المؤثر ~~مع ان المجموع يجب ان يكون مؤثرا في جملة الاجزاء اما بواسطة او بغير واسطة كما عرفت~~ فالمؤثر في هذا المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشيء مؤثرا في نفسه وعلله لان المؤثر في الجملة يجب ان يكون مؤثرا في جملة الاجزاء اما بواسطة او بغيرها واسطة كما عرفت وايضا الكلام في المؤثر التام اعني العلة المستقلة بالايجاد لان المجموع له علة تامة بهذا المعنى لا محالة فلو كان المؤثر بهذا المعنى بعض اجزائه كان ذلك البعض علة تامة له وكل جزء ليس علة تامة اما الجملة لا يجب فكيف يجب للجملة لشيء هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة فهذا القول اعني قوله ولان المجموع له علة تامة الخ عطف بحسب المعنى على جزاء الشرطية وتقدير الكلام ما ذكرناه والحاصل ان مجموع السلسلة لا بد له من مؤثر

بمعنى كون ذلك المؤثر فاعلاً موجباً فمن جهة كونه مؤثراً سواء كان تاماً ام لا يلزم من فرض كونه جزءاً للمجموع محال هو كون الشيء مؤثراً في نفسه وعلله ومن جهة كونه تاماً موجباً يلزم محال آخر هو كون الجزء مستقلاً في ايجاد الكل مع احتياجه الى ما لا يتناهى من آحاد ذلك الكل الا انه لا حاجة الى لفظ كل بل يكفي ان يقال والجزء ليس علة تامة فتدبر هذا غاية توجيه هذا الكلام واعلم انه لا يرد على هذا الدليل على التقرير الذي ذكرنا سوى الشبهة المشهورة لبشهته فاقبل المعلول الاخير فبتقريره ان وجود مجموع السلسلة ليس الا مجموع وجودات آحادها فعلته ليست الا مجموع علل الآحاد فمجموع علل الآحاد انما هو مجموع ما قبل المعلول الاخير له فلا يتناهى وهو جزء لمجموع السلسلة لا محة لاشتمال مجموع السلسلة على المعلول الاخير وعدم اشتمال ما قبل الاخير النهاية عليه فهذا المجموع الذي هو جزء لمجموع السلسلة علة قريبة للمعلول الاخير والسلسلة الشتملة على ما قبله بواحد هي علة للمعلول الذي هو فوق المعلول الاخير وهكذا الجميع تلك السلاسل التي تشتمل عليها ما قبل المعلول الاخير هو مجموع علل تلك الآحاد وهو علة للسلسلة والحاصل انا نختار ان المؤثر في مجموع السلسلة والعلة التامة له انما هو بعض تلك السلسلة وهو البعض الذي هو مجموع ما قبل المعلول الاخير ولا يلزم شيء من المحالين المذكورين اعني تأثير الشيء في نفسه وعلله وايجاب الجزء للكل ولا يلزم ايضاً عدم اولوية بعض من الابعاض للعلية وهذا مما لا مدفع له فان قيل عدم المركب كما يكون بعدم جزء من اجزائه مع بقاء الباقي يكون بعدم جملة الاجزاء بالاسر بان لا يبقى شيء منها فجميع السلسلة يمكن ان ينعدم بالاسر لامكان كل من اجزائه فهذا العدم يجب ان يستند الى سبب موجوداً فلا بد له من علة مستند بها ينطرق هذا العدم البه فلا يجوز ان يكون هي او فوق المعلول الاخير لجواز تطرق العدم البه ولا شيئاً من اجزاء السلسلة كذلك بل يجب ان تكون خارجة عن الممكنات كان رجوعاً الى الدليل الاول المخترع للمصنف كما مر ولا يمكن ان يكون مراد القوم من هذا الدليل هو الدليل المخترع لعدم الاحتياج فيه لهذه الاوهام كما عرفت نعم لا يبعد تفطن المصنف ذلك من الدليل المشهور للقوم فليتدبر ثم ان في ابطال التسلسل براهين اخرى غيرها ذكره المصنف هيهنا فمنها برهان الوسط والطرف وقد ذكرناه ومنها برهان التضايف وقد بيناه في حدوث الاجسام ومنها برهان الحيثيات وتقريره انه لو ترتبت حيثيات وامور الى غير النهاية لكانت لا تخلو اما ان يكون ما بين كل حيثية من تلك الحيثيات مثلاً وما بين حيثية اخرى منها اية حيثية فرضت متناهياً او غير متناه فان كان متناهياً سواء بسبيل الاستغراق والكلية لزم ان يكون الكل ايضاً متناهياً لو تو... بين حيثيتين منها الا لمولته وعلته وهذا حكم اجمالي حدسي يحكم به العقل المتحدس وليس من قبيل حكمه على الكل بما حكم به على كل واحد كما لو قيل كل واحد من ابعاض هذا الزراع دون الزراع بل من قبيل ان يقال ما بين هذه النقطة والطرف من المقدار المفروض واية نقطة تعين منه على سبيل الاستغراق الشمولي دون الزراع فهذا المقدار المفروض دون الزراع فليتفطن وان لم يكن متناهياً على سبيل الكلية بل كان الواقع بين حيثية واحدة وبين حيثية اخرى اية حيثية كانت غير متناه لزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين ومنها برهان الترتب وتقريره ان الترتب في العلولية يستدعي استلزام انتفاء كل واحد من آحاد السلسلة انتفاء جميع ما بعده فوق كل سلسلة ترتبت من العلل والمعلولات وكانت المعلولية متوجهة

في أحوال العلة مطلقا

لآحادها على الترتيب يجب ان يكون علة واحدة يلزم من فرض انتفائها انتفاء جميع الآحاد باسرها فينتهي السلسلة بتلك العلة فليتفطن ومنها برهان الاسد الاخصر وتقريره انه لو ترتب سلسلة من العلل والمعلولات لكان كل واحد من آحاد السلسلة لم يتقرر ولم يوجد ما لم يتقرر ولم يوجد قبله واحد اخر فاذا كان كل واحد من آحادها لم يوجد ما لم يوجد شيء اخر قبله كانت الآحاد باسرها لم يدخل في الوجود ما لم يكن شيء اخر موجودا قبل الجميع والا فمن اين يتقرر شيء في تلك السلسلة حتى يتقرر شيء اخر بعده وذلك ظاهر عند العقل الصريح والفطرة الصحيحة ومنها براهين اخترعها بعض المتأخرين منها انه لو وجد سلسلة غير متناهية وكان لها مبدأ فهو متعين للاولية وما بعده للثانوية وما يليه للثالثية وهكذا يتعين كل من آحادها لمرتبة خاصة من المراتب العددية على الاتفاق والترتيب فاذا بد على مبدئها عدة مترتبة متناهية كعشرة آحاد مثلا كان اول تلك العشرة اول آحاد كل السلسلة ايضا وما كان اولا او لا يكون حادي عشر فيتعين الكل لاتحد ويجب ان يوجد مرتبة عددية لم يوجد في الفرض الاول البتة ولم يوجد في المبدأ كما اعتبرناه ولا في الاوساط للاتساق فوجب ان يوجد في الجانب الاخر فيتناهى ما فرضناه غير متناه هف قال وهذا البرهان وان ناسب برهان التطبيق لكن يمتاز عنه بوجوه من اللطافة والدقة ومنها ما يستدعي تمهيد مقدمتين احدهما ان كل سلسلة غير متناهية من جانب واحد ينقص من الغير المتناهي من الجانبين بمقدار غير متناه يحكم بها كل ذي فطرة سليمة وثانيتهما ان كل سلسلتين غير متناهيتين من جانب واحد لا ينقص مجموعهما من الغير المتناهي من الجانبين بمقدار غير متناه بل اما ان يتساويا او يزيدان عليه او ينقصان عنه بمقدار متناه ولا احسبك شاكا فيهما كسابقتها وبعد تمهيدهما نقول لو وجد سلسلة غير متناهية يكون لها مبدأ متعين يترتب آحادها فيها الآحاد الواقعة في المراتب الفردية كالاول والثالث والخامس والسابع الى غير النهاية وكذا الآحاد الواقعة في المراتب الزوجية كالثاني والرابع والسادس والثامن الى غير النهاية فيوجد في السلسلة المفروضة اولا سلسلتان غير متناهيتين من جانب واحد فوجب ان لا ينقص مجموعهما عن الغير المتناهي في الجانبين بمقدار غير متناه بحكم المقدمة الثانية لكنهما معا عين السلسلة المفروضة اولا ولها مبدأ فوجب ان ينقصا معا عن الغير المتناهي من الجانبين بمقدار غير متناه بحكم المقدمة الاولى فاجتمع فيها النقيضان وهو محال وما يستلزم المحال فهو محال ومنها انا لو وجدت سلسلة غير متناهية لكان لها مرتبة من العدد البتة لان كل جملة موجودة في الواقع متعينة الآحاد يعرضها عدد معين ضرورة ويوجد فيها مراتب اعداد ومعدودات نافصة عنها بواحد او باثنين او بثلثة او باربعة وهكذا طبقات مترتبة متنازلة ويوجد فيها واحد البتة لا مرتبة تحته فوجد بين مرتبة العدد الذي بكل السلسلة وبين مرتبة الواحد مراتب غير متناهية مترتبة مع كونها محصورة بين حاصرين قال فهذا البرهان يفيد امتناع وجود الامور الغير المتناهية وان لم تكن مترتبة ايضا ومنها لو وجدت سلسلة غير متناهية وكان لها مبدأ لزم ان يكون عدد واحد زوجا وفردا وهو باطل بالضرورة وبيان اللزوم انه يتعين بعض من آحادها بانه واقع في المراتب الفردية كالاول والثالث والخامس وبعض منها

بانه واقع في المراتب الزوجية كالثانية والرابع والسادس كل منهما الغير النهاية ويكون بازاء كل من الاولى واحد من الثانية وبالعكس فانقسمت السلسلة الاولى الى قسمين متساويين فكان زوجا اذ لا زوج به المنقسم بمتساويين مطلقا واذا اسقط واحد من السلسلة بقيت سلسلة اخرى غير متناهية فوجب ان يكون زوجا بعين ما قلنا فالسلسلة الاولى فرد لانه اذا زيد واحد على الزوج يحصل فرد لانه اذا انضم الكل الى التضعيف يزيد على الاخر ولا يصلح للتنصيف فلو كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين فرضناها مقطعا حتى ينقسم بقسمين كل منهما غير متناه من جانب واحد يلزم الخلف فيهما ومنها ان التسلسل يستلزم ان يتساوى كل عددين متناهيين كالعشرة والمائة والالف وهو ظاهر البطلان بيان اللزوم انه مثل هذه السلسلة يوجد فيها عشرات غير متناهية وكذا مئات غير متناهية فاذا جعل احادها من مبدئها على الترتيب بعد العشرات استوعبت هذه العادة تمام الاحاد وكذا لو عد عليها المائة فيتساوى العشرة والمائة لتساوي منطبق عليهما قال وهذا قريب المأخذ من برهان التطبيق ومنها ما استدعى تمهيد مقدمة وهي ان كل عدد يكون له نصف والتسم من احاد مرتبة فالم يحصل نصفه اولا لا يحصل كله وهذه من الضروريات الحدسية وبعد ذلك نقول لو وجدت سلسلة غير متناهية وكان لها مبدأ يوجد فيها احاد فردية غير متناهية واحاد زوجية غير متناهية ويكون بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية وبالعكس فالاحاد الزوجية مثلا نصف السلسلة فلعدد السلسلة نصف البتة وبحكم المقدمة الممهدة اذا اعتبرت الجملة من احادها المترتبة مأخوذة مع التوالي والترتيب يجب ان يحصل نصفها اولا ثم يحصل الجملة فالنصف الاول الذي يوجد اولا محصور بين حاصرين فهو متناه فكذا كله وهو المطلوب انتهى وفي اكثرها مجال المناقشة كما لا يخفى على الناقد البصير والعالم الخبير

المسئلة الرابعة

في احكام الفاعل من حيث هو فاعل ومؤثر فمنها ان المؤثر في الوجود ليس الا الوجود والمؤثر في العدم ليس الا العدم واشار اليه بقوله ويتكافأ في التبين اي التأثير والتأثر بين كون المسئلة في احكام الفاعل والمؤثر في طرفي النقيض اي الوجود والعدم بمعنى ان وجود الفاعل يكافئ وجود المفعول اي اذا تحققت الفاعلية في موجود تحققت المفعولية في موجود وبالعكس وعدم الفاعل من حيث هو فاعل يكافئ عدم المفعول اي اذا تحققت الفاعلية في معدوم تحققت المفعولية في معدوم فوجود المفعول مستند الى وجود المستقل لان تاثير المعدوم في الموجود غير معقول وعدم المفعول مستند الى عدم الفاعل من حيث هو فاعل لانه حين عدم المفعول لو لم يعدم من الفاعل التام شيء لزم اجتماع وجود المفعول وعدمه وان عدم فالعقل يحكم بان مع انعدام شيء من الفاعل لا اثر لمقارنة شيء آخر معه في انعدام المعلول بل هو كان في انعدام المعلول والعمدة في ذلك ان العدم لا يحصل من الوجود كما ان الوجود لا يحصل من العدم فان شيئا من ذلك غير معقول وكلما يتوهم من حصول العدم من الوجود فانما هو بالعرض كما يظهر عند التأمل وقيل في شرح هذا الكلام اي تتكافأ العلية والمعلولية في التحقق و الارتفاع فان العلية كتحقق المعلولية لا تقدم لاحدهما على الاخرى فلا يحكم العقل بانه تحقق العلية اولا ثم تحقق المعلولية ولا بانه ارتفع العلية اولا ثم ارتفع المعلولية بخلاف العلة والمعلول فانه يحكم بان ذات العلة تحقق اولا ثم يتحقق ذات المعلول وبانها ترتفع اولا ثم يرتفع ذات المعلول وذلك لان العلية و

المعلولية

المسئلة الرابعة

والمعلولية متضايفان حقيقيان وهما متكافئان في الوجود والارتفاع ايضاً كما حقق في موضعه وعنيه
ان التكافؤ لا ينافي التقدم والتأخر الذاتيين والوجه ما ذكرنا ومنها ان الفاعل اذا كان واحداً حقيقياً
لا تكثر فيه ولا اختلاف جهة لا يمكن ان يكون فاعلاً لشيء وقابلاً له والبه اشار بقوله والقبول والفعل
متنافيان مع اتحاد النسبة يعني اذا كانت النسبة بين الفاعل والمفعول وبين القابل والمقبول متحدة
بان يكون الفاعل بعينه هو القابل والمفعول بعينه هو المقبول وهذا اشارة الى اتحاد الجهة ايضاً اذ
مع اختلافها لا تكون النسبة متحدة ضرورة ان الشيء باحد الجهتين غيره بالجهة الاخرى فيختلف النسبة باختلاف
الطرف والدليل المشهور على ذلك انه احتج على منافات الفعل والقبول هو ان نسبة الفاعل الى المفعول
بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان والوجوب والامكان متنافيان فلا يجتمعان والى
هذا اشار بقوله لتنافي لازميهما واعترض عليه بان كلاً من الفاعل والقابل اذا اخذ وحده لم يجب معه
وجود المفعول والمقبول واذا اخذ مع جميع ما يتوقف عليه المفعول والمقبول يجب وجودهما معاً
فلا فرق اذن بينهما في الوجوب والامكان واجيب بان الفاعل قد يكون في بعض الصور مستقلاً موجباً
لمفعوله ولا يتصور ذلك في القابل اذ لا بد من الفاعل لا محالة فالقابل وحده موجب في الجملة والقابل
وحده ليس بموجب اصلاً فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه وما قيل
من انه يمتنع ان يكون للشيء البسيط نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان من جهتين بالقياس الى شيء واحد
فيجب من جهة خروج عن محل النزاع اذ الكلام في ان البسيط لا يكون فاعلاً وقابلاً من جهة واحدة لا من
جهتين وقد يجاب عن اصل الاعتراض باختيار الشق الثاني فيقال ان المعلول وان توقف وجوده على كل واحد
من علله لكن الفاعل هو الذي يقتضيه ويجعله واجب الحصول لكون الوجود منه بخلاف القابل فانه وان فرض
اجتماعه مع جميع ما يتوقف عليه المعلول ليس له استحقاق وجود المقبول منه فالفاعل يوجب المعلول
والقابل لا يوجبه بل يستحقه وهذا معنى قولهم نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول
بالامكان فلا يجتمعان الا من جهتين فما قيل من ان الايجاب من جهة الفاعلية والامكان وامتناع الوجوب
من جهة القابلية فيكونان من جهتين لا من جهة واحدة مدفوع بان ايجاب الفاعل للمفعول متقدم على
فعله وكذا امكان حصول المقبول في القابل متقدم على قبوله فلو كان الواحد الحقيقي فاعلاً لشيء وقابلاً له
لكان فيه قبل الفعل والقبول جهتان جهة بها يوجبه وجهة بها يستحقه فلا يمكن ان يكون هما القابلية
والفاعلية فخلاصة الدليل ان الفعل لا بد له من وجوب سابق والقبول لا بد له من امكان سابق فلو كان
الواحد الحقيقي فاعلاً لشيء وقابلاً له لزم كون الشيء الواحد واجباً وممكناً بالقياس الى شيء واحد بعينه من جهة
واحدة والوجوب لشيء والامكان بالقياس الى ذلك الشيء متنافيان فكذا ملزوماهما اعني الفعل والقبول
سواء كان الجهة الفاعل او المفعول والاشبه بقواعد الحكمة والاشد انطباقاً على قوانين التحقيق ان يقرر في
الاستدلال على هذا المطلب ان الفاعل لا بعرية في حد ذاته عن مفعوله فمفعوله واجب ثابت له في
حد ذاته سواء صدر او انفصل عنه اولا فنسبته اليه بالوجوب بهذا المعنى بخلاف القابل فانه في حد
ذاته متعر عن مقبوله البتة والا لامتنع قبوله فهو اعني المقبول بالامكان مع القابل في حد ذاته سوا

في احكام الفاعل

قبله ولم يقبله فيهما اعني الفعل والقبول متنافيان بالذات فيكون المراد من القبول هو القبول عن الغير
وبوق له القبول الانفعالي فيجوز ان يقبل الفاعل البسيط عن نفسه بان يصدر عنه ما يتصف هو به وهذا هو
القبول بمعنى مطلق الموصوفية لا بمعنى الانفعال ولهذا ذهب الشيخ الى ان صور معقولاته تعالى قائمة به
صادرة عنه مع مبالغته في نفي اجتماع القبول والفعل وهذا معنى ما صرح به في التعليقات وغيره من ان
عنه وفيه في البسيط شيء واحد فليتحفظ به ومنها انه يجب المخالفة الذاتية بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا
الى العلة لذاته وماهيته لئلا يلزم كون الماهية محتاجة الى نفسها والا اي ان لم يكن المعلول محتاجا الى العلة لذاته
وماهيته بل كان الاحتياج في شخصيته فلا اي فلا يجب المخالفة الذاتية وهذه مسئلة عظيمة عليها قد بسط
القول فيها الشيخ في الهيات الشفاء في فصل مناسبة ما بين العلل الفاعلية ومعلولاتها فلننقل بعضا
منه لكثرة فوائده وهو انه قال ليس الفاعل كلما افاد وجودا افاده مثل نفسه وربما افاد وجودا مثل نفسه وربما
افاد وجود الامثل نفسه كالنار تسخن وكالحركة تسخن والفاعل الذي يفعل وجودا مثل نفسه فان المشهور انه اولى
واقوى في الطبيعة التي يفيدها من غيره وليس هذا المشهور ببين ولا بحق من كل وجه الا ان يكون ما يفيده هو
نفس الوجود والحقيقة فحينئذ يكون المفيد اولى بما يفيده من المستفيد اعني من راس فنقول ان العلل لا تخ
اما ان تكون علل المعلولات في نحو وجود انفسها واما ان تكون عللا للمعلولات في وجود اخر مثال الاول
تسخين النار ومثال الثاني تسخين الحركة وحدوث التخلخل من الحرارة واشياء كثيرة مشابهة لذلك فلنتكلم
على العلل والمعلولات التي تناسب الوجه الاول ولنورد الاقسام التي قد يظن في الظاهر انها اقسام فنقول
قد يظن في الوجه الاول انه قد يكون المعلول كثيرا منه انقص وجودا من العلة في ذلك المعنى ان كان ذلك
المعنى يقبل الاشد والانقص مثل الماء اذا تسخن عن النار فانه قد يكون في بعض ظاهر النظر مثل ابتغ
قبل ذلك او لم يقبل مثل النار فانها يعتقد فيها في الظاهر انها تحيل غيرها مثل نفسها نارا في الكل فتكون
مساوية لها في الصورة النارية لان تلك الصورة لا تقبل الازيد والانقص الا ان الاقل احساسا لها في العرض
اللازم من التخلخل المحسوس اذا كان ما تولد ذلك الفعل عن الصورة المساوية لصورته وعنه ايضا فالماء
مساوية في النوع واما كون المعلول اقوى في المعنى الذي من العلة فهو الذي يرى انه لا يمكن البتة ولا يوجد في
الاشياء المظنونة عللا او معلولات لان تلك الزيادة لا يجوز ان يكون حدثها بذاتها ولا يجوز ان يكون
حدثها بزيادة استعداد الماهية حتى يكون قد وجب للخروج شيء الى الفعل بذاته فان الاستعداد
ليس سببا للايجاد فان جعل سببها العلة والاثر الذي وجد عن العلة معا فان الزيادة تكون معلولة لامرين
لا معلولة لامر واحد هما مجموعين يكونان اكثر وازيد من المعلول الذي هو الزيادة فان سلمنا هذه الظنون
الى ان يستبين حالها ساغ لنا ان نقول انه اذا كان المعنى في المعلول والعلة متساويا في الشدة والضعف
فانه يكون للعلة بما هي علة التقدم الذاتي لا محالة في ذلك المعنى والتقدم الذاتي الذي له في ذلك المعنى
معنى من حالة ذلك المعنى غير موجود للثاني فيكون ذلك المعنى الاول اذا اخذ بحسب وجوده واحواله التي
له من جهة وجوده اقدم من الاخر فهو والاخر مطلق المساوات لان المساوات يتحقق في احدهما من جهة
ماهيتهما ذلك الحد معنا وثانيه ليس احدهما علة ولا معلولا فاما من جهة ما احدهما علة والاخر معلول

المسئلة الرابعة

فيوافي اضرابا عتبار وجود ذلك الحق لاحدهما اولى اذ كان له اولا و من الثاني ولم يكن لثاني الا منه فلم يتساويا من هذا المعنى اذا كان نفس الوجود لم يمكن ان يتساويا فيه اذ كان انما يمكن ان يتساويا فيه باعتبار الحد و يفضل احدهما عليه باعتبار استحقاق الوجود والاثر فان استحقاق الوجود هو من جنس الحق بعينه اذا اخذ هذا المعنى نفس الوجود فبين انه لا يمكن ان يتساويا فيه اذا كان المعنى نفس الوجود فيفيد وجود الشيء من حيث هو وجود اولى بالوجود من الشيء ولكن ههنا تفصيل اخر و نوع من التحقيق يجب ان لا تغفله و هو ان العلل والمعلولات ينقسم في اول النظر عند الفكر الى قسمين فتارة يكون طباع المعلول فيه و نوعيته و ماهيته الذاتية توجب ان يكون معلولا في وجوده لطبيعته او لطبايع فيكون العلل مخالفة لنوعيته لا محالة اذ كانت علل الا لنوعها لا في شخصه و اذا كان كذلك لم يكن النوعان واحدا اذ المطلوب علة في ذلك النوع بل تكون المعلولات تجب من نوع غير نوعها والعلل يجب منها نوع غير نوعها و تكون علل الاشياء المعلولة ذاتية بالقياس الى نوع المعلول له و تارة يكون المعلول ليس معلول العلة والعلة علة المعلول في نوعه بل في تشخصه ولناخذ هذا على ظاهر ما يقتضيه الفكر من التشبيه فظاهر ما يوجد له من الامثلة وعلى سبيل التوسع الى ان يبين حقيقة الحال الواجبة فيه من نظر في السبب المعطي للصورة كل ذي صورة من الاجسام فمثال الاول كون النفس علة للحركة الاختيارية و مثال الثاني كون هذه النار علة لتلك النار والفرق بين الامرين معلوم فان هذه النار ليست علة لتلك النار على انها علة لنوعية النار بل على انها علة نار ما فاذا اعتبر من جهة النوعية كانت هذه العلة للنوعية ما بالعرض و كذا الاب للابن لا من جهة ما هو اب وذلك ابن بل من جهة وجود الانسانية انتهى ما اردنا من كلام الشيخ فمنها انه لا يجب بل لا يجوز ان يكون ما مع العلة علة والا لزم اجتماع العلتين ولا ان يكون ما مع المعلول بل لا يجوز اذا فرضت علية العلة لهما من جهة واحدة واليه اشار بقوله ولا يجب صدق احد النسبتين على المصاحب اما قال لا يجب مع انه لا يجوز كما عرفت لانه قد يصدق بالعرض والمجاز لا بالذات و على الحقيقة و منها انه لا يجوز ان يكون شخص من اشخاص النوع الواحد علة حقيقية لشخص اخر بعين ماهيته و اليه اشار بقوله و ليس التشخص من العنصريات علة ذاتية لتشخص اخر انما خص هذا الحكم بالعنصريات ليتحقق النوع المتكثر الافراد فيها بخلاف الفلكيات والغرض منه دفع ما يتراءى بحسب النظر من كون هذه النار علة لتلك النار وامثال ذلك كما مرت الاشارة اليه في كلام الشيخ واحتج عليه بوجوه الاول ما اشار اليه بقوله والا لم تتناه الاشخاص و تقريره انه لو كان شخص من النار مثلا علة ذاتية موجبة لشخص اخر منها فانما يتصور ذلك بان تكون النارية التي في النار علة مقتضية لوجود نارية اخرى هي النارية التي في النار المعلول اذ ذلك هو معنى العلية الذاتية الحقيقية فلو كانت تلك النارية مقتضية لوجود هذه النارية لكانت هذه النارية ايضا مقتضية لوجود نارية اخرى اذ هذه النارية نارية والغرض ان النارية لنارية تها مقتضية لوجود نارية اخرى فيلزم ان يكون النارية الثالثة ايضا مقتضية لوجود نارية رابعة وهكذا الى غير النهاية وهذا تسلسل في المعلولات و قد ذكر اكثر البراهين المذكورة لابطال التسلسل في العلل جار في ابطال التسلسل في المعلولات ايضا كما لا يخفى واما ما قيل من انه

انما يلزم ذلك لو كانت هذه النار بتمامها علة لتلك النار واما اذا كانت علة لتشخصها فلا يلزم ذلك
فيما لا يذهب الوهم اليه اصلا وكيف يذهب الوهم الى تجويز كون شخصية هذه النار علة لنارية تلك النار
بل لو ذهب فانما يذهب الى كونها علة لشخصية تلك النار لا لناريتها لكن ذلك ليس معنى العلية الحقيقية
بل الاعدادية وليس المقصود نفيها بل هو الواقع الثاني ان هذا الشخص من النار مثلا مستغن في وجوده
عن الذي يظن كونه علة له لشخص اخر منها اذ كل شخص يفعل ما يفعل هذا الشخص وليس هذا شان العلة
الذاتية الموجبة فظهر ان ما يفعله ليس الا اعدادا لا ايجادا فهذه النار ليست الا علة معدة لتلك النار
وهذا معنى قوله ولاستغنائه عنه بغيره الثالث انه لا تقدم بالذات لشخص من اشخاص النوع الواحد على
شخص اخر منها بحسب الماهية النوعية مثلا ليست نارا متقدمة في ناريتها من نار اخرى ولو كانت علة بالذات
لما كان كذلك وهذا معنى قوله ولعدم تقدم الرابع ان افراد النوع الواحد متكافئة في تمامها فليس بعضها
اولى بالعلية من بعض وهذا معنى قوله ولتكافؤها الخامس ان العلة الذاتية يجب وجودها مع المعلول
والنار التي يظن كونها علة لنار اخرى قد تنطفي وتنعدم مع بقاء النار الثانية وهذا معنى قوله ولبقاء
احدهما مع عدم صاحبه اعلم ان هذه وجوه وتنبيهات على فساد الوهم المذكور والا فتقدم وجوب المخالفة
بين العلة الذاتية ومعلولها ايضا ومنها كيفية صدور الافعال الاختيارية عن النفس الحيوانية وبيان
مباديها وهي اربعة التصور والشوق والارادة والحركة والى هذا اشار بقوله والفعل منا اي صدور
فعل جزئي منا لان الصادر منا جزئي من جزئيات الفعل الكلي لا يحتاج بنفس التصور جزئي اي الى تخيل
ذلك الفعل الجزئي لان التصور انما يصير جزئيا في الخيال ولا يتوقف على وجوده كما يتوهم ليلزم من توقف وجوده
على تصوره الجزئي دور وانما يفتقر الى التخيل ليتخصص به الفعل الكلي ويصير جزئيا فان صيرورة الكلي جزئيا
قبل وجوده انما يكون في الخيال والى شوق اي ميل حسيا كان او عقليا تابع لتخيله من حيث هو ملائم ولذيذ
سواء كان مطابقا للواقع او لا طلبية حلية وتسمى شهوة اذا كانت الملائمة واللذة حسية غير عقلية
او من حيث هو مكروه وغير ملائم طلبا الى دفعه منفعية وتسمى غضبا ثم الى ارادة جازمة حيث لم يكن مانع وتردد
ولذلك اي ولثبوت ذلك قد يتم وتسمى الاجماع ومغايرة الاجماع اعني الارادة الجازمة للشوق ظاهرة فان الانسان قد
يشتاق ولا يعزم واما مغايرة مطلق الارادة للشوق مطلقا فغير ظاهرة ولعلها غير لازمة فان قلت
الانسان قد يريد ولا يشتاق كما في ارادة تناول الدواء البشع فظهر ان الاربعة غير ضرورية في كل فعل
بل في الغالب قلت المنفي هناك الشهوة لا الشوق مطلقا فان من اعتقاد النفع ينبعث شوق عقلي لا محالة
وان لم يسم شهوة كما اشرنا اليه ثم الى حركة من العضلة ليقع منا الفعل متعلق بالحركة وبين هذه التفاوت
ما بين المرتبتين حيث كانت احديهما من النفس والاخرى من البدن فان قيل الحركة على مسافة يكفي فيها
ارادة متعلقة بقطع جميعها لانا نشاهد من تصور الحركة عليها مع انها مشتملة على حدود يقطعها المتحرك من
غير ان يتصورها بخصوصها ويتعلق ارادته بالحركة اليها والحركة عنها بل تلك الارادة الكلية المتعلقة بقطع
تلك المسافة باسرها كافية في حدوث تلك الحركات الجزئية المتعلقة بتلك الحدود فظهر ان صدور الافعال
الجزئية عنا لا يتوقف على تصورات جزئية وارادة كذلك قلنا المتحرك على مسافة يتخيلها اولا وينبعث منه

المسئلة الرابعة

ارادة كلية متعلقة بقطع المسافة جميعًا ثم انه يتخيل حدًا جزئيًا من حدوده وينبعث من تخيله ذلك ارادة ٢١٣
جزئية متعلقة بقطع جزء من المسافة واقع بينه وبين ذلك الحد وبعد قطعه اياه يتخيل حدًا اخر وهكذا
فلو انقطع بعد حصوله الحد معين من حدودها تخيله لحد اخر بعده انقطعت حركته ولم يتجاوز ذلك
الحد الذي وصل اليه ويبقى واقفًا فكل جزء من اجزاء المسافة يتعلق به تخيل وينبعث منه ارادة جزئية
يترتب عليها الحركة على ذلك الجزء ويكون كل سابق من الارادات علة للسابق من الحركات وكل سابق
من الحركات معدة لحركة اخرى تتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة حتى تنتهي الى اخر المسافة
فهذه التخيلات والارادات مستمرة استمرار الحركات وكما ان استمرار الحركات لا يمنع تشخصها ولا يقتضي
كونها كلية كذا استمرار التخيلات والارادات فهذا متجددة ومتصرمة لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كليتها
والى هذا السؤال والجواب اشار بقوله والحركة الى مكان تتبع ارادة بحسبها وجزئيات تلك الحركة
تتبع تخيلات وارادات جزئية يكون السابق من هذه التخيلات والارادات الجزئية علة للسابق من تلك
الجزئيات من الحركة المعدة صفته للسابق من تلك لتكون حركة لحصول حركة اخرى فتتصل الارادات في النفس
والحركات في المسافة الى اخرها اي المسافة واعلم ان الحركة تتشخص بتشخص المسافة والمتحرك والقوة المحركة
فكل حركة واقعة في مسافة معينة قوة محركة بعينها فهي جزئية ويكون في صدورها تصور جزئي متعلق
بها تعلقا تدريجيا بحسب انقراض الاجزاء فيها واشتمال كل مسافة بالقوة على اجزاء كل منها مسافة
وكل حركة اجزاء كل منها حركة لا يخرج المسافة والحركة عن الجزئية ولا يجعلها كلية ولا ينفصل ولا يتعدد
تلك المسافة والحركة الا بالفرض فاذا تحركنا في مسافة معينة فلو لم يفرض فيه ولم يخطر ببالنا حد من حدودها
في اثنائها وذلك لقلتها جدا كفتنا ارادة واحدة في صدور تلك الحركة الواقعة في تلك المسافة عنا فاذا
خطر ببالنا حد من حدود المسافة وانه لا بد ان نصل اليه اولا ثم نتجاوزه الى اخر انفصلت ارادتنا
الاولى الى ارادتين تتعلق كل واحدة منهما بقطعة من المسافة وكون المسافة قابلة للتجزية الى غير النهاية
لا يستلزم تصورنا لجميع تلك الاجزاء الغير المتناهية مفصلة بل كلما خطر ببالنا من تلك
الاجزاء يجب ان يتعلق به تصور وارادة حركة بحسبه الا انه لا بد من خطور بعد خطور لكون الحركة
تدريجية لا بد لها من مبدأ تدريجي كما سننقله عن الشيخ لكنه لا يجب ان يكون الخطور بعدد الاجزاء
المفروضة الغير المتناهية فليس معنى التدريج ان يحصل الاجزاء الممكنة الانفراض الى الفصل ليلزم
هناك صور غير متناهية بالفعل وذهولنا عن تلك الخطورات احيانا لا يدل على عدمها لان ذلك
من قبيل عدم العلم بالعلم وهو جائز على ان الذهول عن اجزاء المسافة غير مسلم بل الواقع احيانا من
الغفلة من حدود مفروضة في نهايات تلك الاجزاء وخطورها غير لازم اصلا نعم بسبب الاعتياد
والتمرن وملكة النفس الحركة الاختيارية فلا تحتاج الى التوجه التام في ملاحظة اجزاء المسافة فيشتبه
ذلك بالذهول مطلقا فليتدبر جدا اذا عرفت انه لا يرد ما اعترض به على هذا الجواب من ان الانسان يجد من
نفسه في كثير من حركاته انه يقصد نهايتها ويتوجه الى تلك النهاية مع ذهوله عن الحدود الواقعة في
اثنائها اما لغفلته عنها او لاشتغال نفسه بشاغل فلا يكون صدور الفعل الجزئي متوقفا على التصور

الجزئية

في احكام الفاعل

الجزئي وايضا فالذي يتوقف عليه صدور الحركة ان كان تخيل كل واحد من الحدود الغير المتناهية التي تفرض في المسافة كان يقتضي ذلك صورا غير متناهية وان كان تخيل بعضها دون بعض كان ترجيحا بلا مرجح مع انه يقتضي ذلك جواز صدور الحركة على كل المسافة كما على بعضها من غير قصد الى شيء من اجزائها وايضا كيف تصلح التخيلات والارادات وجه عدم الورود ظاهر مما ذكرنا ولا حاجة الى تلك الايرادات لما ذهب اليه المحقق الشريف من ان هذا الايراد والسؤال الاصل والجواب عنه كلها مبنية على توهم وجود الحركة بمعنى القطع وهو معدوم كما سبق بل الموجود في الخارج انما هو الحركة بمعنى التوسط وهو امر واحد شخصي غير منقسم بانقسام المسافة باق من مبدأ المسافة الى منتهاها فيكفي فيها تخيل المسافة باسرها اجمالا وارادة متعلقة بالحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة فيها وتوجيه القصد اليها بخصوصها في صدور الحركة لا يرد نقضا على القاعدة القائلة ان كل فعل جزئي يحتاج الى تصور وارادة جزئيتين هذا محصل كلامه وذلك لانه لا ابتناء لشيء من هذه على وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج بل وجودها في نفس الامر يكفي لذلك فان الموجود في نفس الامر لا بد له من مبدأ وعلة لا محالة بل المتحرك بالاختيار في مسافة يقصد غالبا الى الحاصل وهذا المرتسم في الخيال المسمى بالحركة بمعنى القطع فان ذلك اظهر المعنيين المعلوم لكل احد الحركة بمعنى التوسط لا يفهمها الا الخواص وايضا الحركة التوسطية وان كان امرا واحدا شخصيا لكن يختلف نسبتها الى اجزاء المسافة ولا يجوز ان يصدر عن الامر الثابت وحده امر مختلف النسبة صرح به الشيخ في الهيئات الشفاء في فصل ان المحرك القريب للسماء نفس لا طبيعة ولا عقل بل نفس حيث قال ونقول انه لا يجوز ان يكون مبدأ حركته القريب قوة عقلية صرفة لا تتغير ولا تتخيل الجزئيات البتة وكانا قد اشرنا الاجل مما يعين في معرفة هذا المعنى في الفصول المتقدمة اذا وضحنا ان الحركة معنى متجدد النسبة وكل شطر منه مختص بسبب انه لا ثبات له ولا يجوز ان يكون عن معنى ثابت البتة وحده فان كان عن معنى ثابت فيجب ان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال انتهى ولا شك ان تخيل المسافة اجمالا امر ثابت فلا يكفي في وقوع الحركة بل لا بد من امر غير ثابت وهو الذي ذكرنا الخطوات التي يجب ومنها انه يشترط في صدور التاثير عن الفاعل للقابلين للمادة كالصور القائمة بالمواد والاعراض الحالة في الاجسام الوضع اي وضع خاص بنسبة بين ما يؤثر فيه لان تاثيره يتوقف على وجوده ووجوده محتاج الى الوضع فكذا ما يترتب على وجوده ولذلك كانت النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لمادتها او ما له وضع خاص بالقياس اليها وكذا الشمس لا تضيء كل شيء اتفق بل ما كان مقابلا لجرمها الى غير ذلك مما لا يحصى من الامثلة وذلك لضعف الموجود الوضعي في الوجود والتاثير حيث لا يصل اثره الا الى موجود اخر بينه وبينه قرب خاص ووضع مخصوص ولا يقوى على ان يبدع موجودا او يؤثر في اي موجود كان بخلاف الوجود المجرد فانه لقوته قد يبدع موجودا ولا يتوقف تاثيره على ان يكون هناك موجود اخر من مادة او موضوع ليقع اثره عليه واذا اثر في موجود اخر لا يتوقف تاثيره فيه على ان يكون ذلك الموجود الاخر غير ذي وضع مثله كما يتوقف تاثير ذي الوضع غيره على كون ذلك الغير ذا وضع مثله فلا يرد انه كما ان المادي يتاثر عن المجرد بلا وضع بينهما له لا يجوز ان يكون مؤثرا في

المجرد

المسئلة الرابعة

المجرد بلا وضع بينهما واى فرق فى ذلك بين التاثير والتاثر وذلك لان الفرق انما هو القوة والضعف فى الوجود والتاثير كما عرفت واما تاثر النفس الناطقة عما ترتسم فى قواها المتخيلة والمتوهمة فانما هو لكونها متعلقة با لاجسام ومحتاجة اليها نوعا من الاحتياج اعنى الاحتياج فى الفعل والتاثير فلا استحالة ايضا فى تاثرها عنها بوجه ما قال الامام فى المباحث المشرقية كل قوة يقتضى امرا وفعلا فلا يخلو اما ان يكون تاثيرها مختصا بمحل معين حتى يكون تاثيرها فى غير ذلك المحل مترتبا على تاثيرها فى ذلك المحل حتى يكون كل ما كان اقرب من ذلك المحل كان اولى بقبول ذلك الاثر واما ان لا يكون كذلك فلا يكون تاثيرها فى جسم مترتبا على تاثيرها فى جسم اخر مثال الاول القوة النارية فانها لما كانت حالة فى جسم معين كان حصول السخونة من تلك القوة اولا فى ذلك المحل وبواسطته فى سائر المحال ويكون كل ما كان قريبا الى ذلك المحل اكثر كان وصول السخونة اليه اتم فالقوة متى كانت كذلك عرفنا ان لها تعلقا بذلك الجسم المعين اما الاحتياجها فى ذاتها الى ذلك الجسم مثل القوة النارية واما الاحتياجها فى فاعليتها الى ذلك الجسم مثل النفوس وعند ذلك نقول لتلك القوة انها تفعل بمشاركة المادة وبمشاركة الوضع ونعنى بذلك ان الجسم ما لم يكن له قرب ما استحال ان يصل الاثر عنها فيه واما القوة التى لا يتوقف تاثيرها فى فعلها الا على كون ذلك الفعل ممكن الحدوث فى ذاته وتكون افاضته غير مختصة بشئ من الاجسام فيجب ان لا تكون لتلك القوة تعلق بشئ ما من الاجسام لا فى ذاتها ولا فى فاعليتها بل كانت غنية عن الاجسام من كل الوجوه غير جسمانية بل مجردة مفارقة وعند هذا التحقيق يظهر ان القوة الجسمانية يمتنع ان تكون تاثيرها فى وجود المجردات لان القريب البعيد مع الاجسام ولا مكان لمحال اذا ثبت ذلك ثبت ان القوى الجسمانية لا تاثير لها فى وجود الطبيعة والصورة المقومة فلا يكون لها تاثير فى وجود شئ من الاجسام وعند هذا يبطل شك من يقول كما ان الجسمانى لا نسبة له الى المجردات بالقرب والبعد كذلك المجرد لا نسبة له الى الجسمانى بالقرب والبعد فوجب ان لا يستند وجود الاجسام الى المجردات فانا نقول ان موثرية المجرد يكون فى تحققها كون الاثر فى ذاته ممكنا فمتى تحقق ذلك الامكان فاض الاثر عنه فاما موثرية القوى الجسمانية فلا يكفى فيها كون الاثر ممكنا فقط بل وان يكون محل الاثر له قرب من محل القوة الجسمانية وذلك على المجرد محال انتهى كلامه وهو لا غبار عليه واعلم انه انما قال المصنف ويشترط فى صدق التاثير على الفاعل المقارن الوضع مع انه يكفى ان يقول ويشترط فى تاثير المقارن الوضع لان غرضه ليس مقصورا على بيان اشتراط تاثير المقارن بالوضع فقط بل ان يجعل ذلك قانونا يعرف به تاثير المقارن عن تاثير المجرد فانه كثيرا ما يشتبه بحيث يمكن استناد الاثار الى المجرد والمقارن بحسب الظاهر كما فى الاثار الصادرة عن الانسان لاشتماله على المبدأ المجرد والمبادى المقارنة وكما فى الاثار الصادرة عن الطبائع وغيرها من الممكنات حيث اشتبه على الاشاعرة فزعموا استنادها جميعا الى الواجب الوجود ابتداء من غير واسطة حتى تستحسن الثادرة ببد الثار الى غير ذلك فبذلك القانون يظهر ان كل تاثير يكون بتوسط وضع خاص بين ما هو محل التاثير بحسب الظاهر وبين المتاثر فانما هو من المقارن لذلك المحل لا من المجرد وكل تاثير لا يكون

في احكام الفاعل

بتوسط الوضع فهو من الجهة لا من المقارن فصدق التاثير على المقارن اي ان يصدق على المقارن انه موثر
انه مؤثر مشروط بالوضع بمعنى انه لولا توسط الوضع بين محل المقارن الذي يظن كونه مؤثرا وبين
محل الاثر لم يصدق على ذلك المقارن انه مؤثر في ذلك الاثر هذا ومنها ان الفاعل والمؤثر اذا كان
جسمانيا يجب ان يكون اثاره متناهية واليه اشار بقوله والتناهي عطف على الوضع اي وبشرط
في صدق التاثير على المقارن التناهي وذلك قانون اخر فكل مقارن يظن كونه مؤثرا في اثر مخصوص
فان لم يعلم كون اثره ذلك متناهيا لم يصدق عليه ولم يحكم بانه مؤثر في ذلك الاثر ولو علم كون اثره
ذلك المقارن المظنون كونه مؤثرا ليس مؤثرا في ذلك الاثر الغير المتناهي بل مؤثره مجرد متعلق بذلك
المقارن وذلك لوجوب كون تاثير المقارن متناهيا كما يستدل عليه ومن اجل عدم التفطن لما
ذكرنا من امر القانونين تحيروا في هذا العطف فقال المحقق الشريف والظاهر من هذا العطف توقف
تاثير القوة الجسمانية على التناهي كتوقفه على الوضع لكن الظاهر كما هو المفهوم من كلامهم ان التاثير
متوقف على الوضع ومستلزم للتناهي ولعل المراد المعطوف الاستلزام اللازم للاشتراط وقال
جزء غير ذلك مما لا يجدي له ثم ان المص قدس سره في شرح الاشارات النهاية واللانهاية من الاعراض
الذاتية التي تلحق الكم لذاته وتلحق كل ما له او لشيء يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض
للكم المتصل وهو تناهي المقدار ولا تناهيه ومنها ما يعرض الكم المنفصل وهو تناهي العدد ولا تناهيه
والمقدار نفسه كما يمكن فرض لا نهايته في الازدياد لا نهاية المقادير اعني تزايدها لاتصالها فقد يمكن
فرض لا نهاية الاعداد اعني مراتبها لانفصالها والشيء الذي له مقدار كالجسم او عدد كالعلل فعرض
النهاية واللانهاية فيه لذاته واما الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل
متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد فعرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك
العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصاله في زمانه
او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث تجزيه وحدته او كثرته فالقوى بهذه الاعتبارات تكون
ثلثة اصناف الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة
محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة تكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك
ان يقع عمل غير المتناهية لا في زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة
مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة تكون التي زمانها اقل ويجب من ذلك
ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد
كرماة تختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد اقل ويجب
من ذلك ان يكون لعمل غير متناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدد
انتهى والى هذا اشار ههنا بقوله بحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها يصدق التناهي في صدر الخاص
اي عدم التناهي عما من شانه ان يكون متناهيا على المؤثر بالنظر الى اثاره ثم بعد تمهيد ذلك شرع الاستدلال
على وجوب تناهي تاثير القوى الجسمانية بحسب المدة والعدة واما بحسب الشدة فليس بمقصود اما لظهور بطلانه

المسئلة الرابعة

حيث يستلزم وقوع الحركة في اللازمان وكذلك اذا كان كل زمان تقع فيه الحركة يمكن التنصيف بالامكان الوقوعي بحيث يكون القوة التي توقع الحركة في نصف ذلك الزمان اشد تاثيراً ولما لم نعتد به وكذلك اذا كان يجوز انتهاء زمان الحركة في العقل الى حيث لا يمكن بالامكان الوقوعي تنصيفه بتجزئته ولما كان كل قوة جسمانية يفرض تحريكها الجسم اما بالقسر او بالطبع لانه لا يتجه ذلك عن ان يكون محلاً لتلك القوة او لا فان كان فهو تحريكها له بالطبع والا كان بالقسر اذا الاستدلال على وجوب تناهي كل منهما على حدة فقال في الاستدلال على تناهي القوة القسرية لان القسرية يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدأ يتفاوت مقابله ويقرره على ما قرره في شرح الاشارات هو ان الجسم لا يمكن ان يكون الا متناهيا لوجوب تناهي الابعاد فاذا حرك جسم بقوة جسما اخر من مبدأ مفروض حركات لا نهاية لها بحسب الامتداد الزماني او بحسب العدد بالقوة فان غير المتناهي لا يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم المحرك يحرك جسما اخر شبيها بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه بالمقدار تلك القوة بعينها من ذلك المبدأ المفروض يجب ان يحرك الثاني اكثر من الاول وذلك لان المعاوق انما يعاوق القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم يكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه ويلزم منه ان يكون معاوقة الاعظم اكثر من معاوقة الاصغر فاذن يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم ولما كان مبدأ التحريكين واحداً بالفرض وجب ان يقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الاخر الذي فرض لا نهاية له فيه كذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاول فيكون ذلك الجانب ايضا متناهيا وقد فرض غير متناه هف فاذا هذا الفرض محال لانه يلزم منه انتهاء تاثير القوة التي فرض كون تاثيرها غير متناه فقوله مقابله اي مقابل المبدأ اي الجانب الذي فرض غير متناه ~~قوله مقابله اي مقابل المبدأ اي الجانب الذي فرض غير متناه~~ ثم ما ذكره في الاستدلال على تناهي القوة ٥ الطبيعية بقوله الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغير والكبير في القبول فاذا حركا مع اتحاد المبدأ يلزم التناهي وتقريره بعد ما مر من وجوب تناهي الابعاد يستدعي تمهيد مقدمات الاولى ان الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضيا للتحريك ولا يمنع عنه بل كان ذلك لقوة محلة فاذن كبيره وصغيره اذا فرضنا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك والا لكان الجسم من حيث هو جسم مانعا عنه الثانية ان القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة اذا حركت جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم خاليا عن المعاوقة والا لم تكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول لما مر في المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة فانها تختلف باختلاف محالها كما ياتي ومن ههنا تبين ان التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب القوابل لا غير فهو في الطبيعية بسبب الفواعل لا غير الثالثة ان القوى الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف محالها المختلفة بالصغر والكبر وتناسبها لكونها حالة فيها متجزئة بتجزيتها وهذه المقدمات قررها الشيخ في الاشارات وشرحها المصنف كما ذكرنا ثم نقول مطابقا للاشارات وشرحه لا يجوز ان يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية لان قوة ذلك الجسم اكثر واقوى من قوة بعضه لو انفرد لما مر في المقدمة الثالثة و ليس زيادة جسمه في القدر يؤثر في منع التحريك حتى يكون نسبة المتحركين والمحركين واحدة فاذن

لو كان

لو كانت المعاوقة في الكبير اكثر منها في الصغير مع ان القوة ايضا في الكبير اقوى منها في الصغير لكانت نسبة المتحركين والمحركين واحدة لكن ليس كذلك لما مر في المقدمة الاولى بل المتحركان في حكم ما لا يختلفان و المحركان مختلفان لما استبان في المقدمة الثانية من كون التفاوت بسبب الفواعل لا بسبب القوابل فلو حرك كل القوة كل الجسم الذي هو محله وبعض القوة بعض الجسم الذي هو محله من مبدأ مفروض كل منهما حركات بغير نهاية يجب ان يقع التفاوت الواجب بينهما في الجانب الذي فرضناه غير متناه فيلزم تناهي الاقل فيلزم منه تناهي الاكثر ايضا لكون التفاوت بينهما بقدر متناه و ان لم يحرك كل منهما حركات بغير نهاية بل كانت حركات البعض متناهية فكذلك الكل كما لا يخفى و اعلم ان المصنف اكتفى في الدليل الاول بوقوع التفاوت في المقابل ولم يشر الى وجوب تناهي الاكثر و في الدليل الثاني اشار الى ذلك بقوله ويلزم التناهي اقتداء بالشيخ في الاشارات حيث فعل كذلك و وجه المصنف ذلك في شرح عيان وقوع التفاوت في الجانب المقابل ووجوب تناهي حركات الاقل كان خلفا في الحجة السابقة لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية فعلا متناهيا ولم يكن في الحجة الثانية لان القوة المحركة ههنا ليست بواحدة بل انما يلزم المحال ههنا من حيث اقتضا تناهي حركات الاصغر تناهي حركات الاكبر ايضا لكونها على نسبة جسمها المتناهيين هذا ثم ان المصنف قال في شرح الاشارات ان البرهان الاول اعم ماخذا مما استعمله الشيخ فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين لوجب ان يكون تحريكها اياهما متفاوتا ويلزم منه كونها متناهية بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت غير متناهية مطلقا وهذا خلف فاذن القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان تكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصصه بالقوى الجسمانية لان غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية وان البرهان الثاني اخص تناولا مما يجب لانه لم يقم برهانا على امتناع صدور التحريك الغير المتناهي عن قوة حالة في جسم لا معاوق فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في اجسامها و بالجملة القوى المتشابهة الحالة في الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذي يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اجسامها المركبة لا يخلو عن معاوقات يقتضيها طبايع بسائطها وايضا اكثر تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام محالها لكون تلك المحال اجساما آلية لكن لما كان المقصر ههنا بيانا امتناع كون القوى الفلكية المنطبعة في هيولاتها مبدأ للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده هذا ثم ان في هذا المقام اعتراضا مشهورا اورده الامام على الشيخ وهو انه يجوز ان يكون التفاوت في التحريكين بالسرعة والبطؤ فلا يلزم انقطاع احدهما واجاب عنه المصنف ره بان المراد بالقوة المذكورة ههنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة او العدة دون الشدة واعترض عليه العلامة الحلي في شرحه على التجريد بان اخذ القوة بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت بالاعتبار الثالث وهذا الاعتراض قد تلقوه بالقبول ولقوة هذا الاعتراض قال الشارح القديم والجواب الصحيح ان يق

التفاوت بحسب الشدة يستدعي التفاوت بحسب العدة والمدة وح يلزم انقطاع احدهما وقال المحقق
الشريف وذلك لانه اذا وقع التفاوت بين الحركتين في الشدة اي السرعة فاما ان يكون زمانهما واحدا
اولا فعلى الاول يقع التفاوت في العدة لان الاسرع تكون حركاته اكثر قطعا وعلى الثاني يقع التفاوت
في المدة قال وتوضيحه ان الكلام في قوة غير متناهية في المدة والعدة واللازم منه ان يتفاوت الحركتان
في الجانب المقابل للمبدأ المفروض في المدة والعدة لا بمجرد التفاوت في السرعة والبطوء فاذا فرضنا قوة
جسمانية غير متناهية في المدة وحركت جسما آخر في زمان غير متناه وفرضنا انها حركت جسما آخر اصغر
بذلك التحريك وجب ان يكون زمان حركته غير متناه ولكن هذا الزمان اعني زمان حركة الاصغر يجب ان
يكون اطول لان معاوقته اقل مع تساوي التحريكين ثم اذا كان مدة حركات الاكبر غير متناهية وجزئت تلك
المدة الى اجزاء غير متناهية كان اجزاء الحركة الواقعة في اجزاء تلك المدة غير متناهية مع ان عدد اجزاء
حركة الاصغر يلزم ان يكون اكثر انتهى وهذا كلام حق ولا يرد عليه ما اورده الشارح القوشجي من ان كل
مدة فهو امر متصل في حد نفسه لا جزء له بالفعل فان جزء الى الاجزاء بالفعل يكون تلك الاجزاء متناهية
واما انه بل الانقسامات غير متناهية فمعناه ان قسمته لا يقف عند حد لما قال سيد المدققين من ان
ما ذكره انما هو في المدة المتناهية لا في المدة الغير المتناهية لوجوب ان يتناهى جميع مقادير تلك الاجزاء
مقدارا ما ينضم اليها ولا شك ان جميع مقادير الاجزاء الغير المتناهية بالعدد غير متناه لان ضم المتناهي
الى المتناهي مرات غير متناهية يستلزم اللاتناهي لكنا نقول هذا اعني ما ذكره في التوضيح هو بعينه معنى
كلام المص في الجواب الاقوى انه على ما ذكره في التوضيح يصير هذا بحسب الشدة لغوا محضا لا دخل له في اطولية
مدة حركة الاصغر في كلام المص هو ان الكلام انما هو في عدم التناهي بحسب المدة او العدة فاذا فرض ان قوة
قسرية حركت جسما اكبر في مدة غير متناهية مثلا وحركت بهذه القوة الغير المتناهية بحسب المدة جسما
اصغر يجب ان يكون التفاوت بينهما في المدة في الجانب المقابل للمبدأ اعني جانب عدم التناهي فوقوع التفاوت
التفاوت في الشدة لا دخل له في ذلك اذ ليس الكلام فيها فليتدبر جدا وليتعجب من هؤلاء المهرة كيف غفلوا
عن ذلك ومن هيهنا يظهر اندفاع ما قيل على اصل الدليل من ان التفاوت بالزيادة والنقصان لا
يستلزم الانقطاع فان حركة فلك الشمس انقص عددا من حركة الفلك التاسع مع عدم تناهيهما و
ذلك لانه ليس هناك امر يستدعي وقوع التفاوت في جانب عدم التناهي لكون كل واحدة من الحركتين
صادرة عن قوة اخرى بخلاف وقوع عدة من احديهما بازاء واحدة من الاخرى بخلاف ما نحن فيه فان
فيه يعلم ان الاعتبار اعني اعتبار وقوع عدة بازاء واحدة لا بد من وقوع التفاوت فيكون لا محالة في جانب
اللاتناهي واما الاعتراض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون القوى الجسمانية ازلية لا يكون لحركاتها مبدأ فلا
يمكن اتحاد المبدئين فاجيب عنه بانا نفرض المبدأ الواحد للحركتين بان نعتبر من نقطة واحدة من اوساط
المسافة كاف في اثبات المطلوب ولا خفاء في امكانه وان لم يكن للحركة بداية واجيب ايضا بانا
نعلم بالضرورة ان ما كان في قوته قطع مسافة من اولها الى آخرها كان في قوته عكس ذلك اي قطعها
من آخرها الى اولها فالحد في قوة الحركة التي لا ابتداء لها الى حد معين كان في قوة الحركة من ذلك

الحد المعين الى ما لا نهاية له لكن اللازم بط بالبيان المذكور فبطل الملزوم ايضا واما النقض بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية اذ التعقل الكلي غير كاف في جزئيات الحركة كما مر فاجيب عنه بان حركات الافلاك ارادية مستندة الى نفوسها المجردة في ذواتها المقارنة في افعالها المدركة للجزئيات بواسطة الآلات وكلامنا في تاثير القوى الحالة في الاجسام ثم ان الامام اورد على الشيخ ان القائلين بتناهي الحوادث لما استدلوا بوجوب ازدياد كل يوم على تناهيها رد الشيخ عليهم بانه لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن ان يكون مقتضيا لتناهيها فلقائل ان يرد عليه ههنا بما رد هو عليهم بعينه بان يقول ليس للحوادث التي يقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في وقت ما فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال ولقد اورد عليه بعض تلامذته هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليها ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة عليها بالزيادة والنقصان ثم قال وللسائل ان يعود فيقول انتم انما تستدلون على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال وح يعود الاشكال انتهى كلام الامام ونقل المحقق الشريف عن بعض الفضلاء ان هذا سهو واقع من الامام لان الاستدلال بالعكس فانا نقول قوة القوة على تحريك الكل اضعف منها على تحريك الجزء لان طبيعة المقسور عايقة عن تحريك القوى فكلما كان المعاوق اقوى كانت القوى على تحريكه اضعف بالضرورة فلما تفاوتت القوة بالنسبة الى تحريك الكل والجزء لزم التفاوت في الحركات التي لا تتناهى فقد استدللنا بتفاوت القوة على تفاوت الافعال دون العكس كما توهم هذا

المسئلة الخامسة

في الاشارة لبعض احوال العلة المادية والصورية اعلم ان الهيولى الاولى القابلة للصور يقال لها المادة ايضا وان الصورة الحالة فيها المقومة لها يقال لها الصورة فلفظة المادة مشتركة بين الهيولى والعلة المادية اعني الجزء المادي كذا لفظة الصورة مشتركة بين الحال المقوم للهيولى وبين العلة الصورية اعني الجزء الصوري وقد صرحوا بان الهيولى مادة وقابل بالقياس الى الصورة الحالة فيها وعلة مادية بالقياس الى الجسم المركب من الهيولى والصورة وكذا الصورة صورة بالقياس الى المادة نفسها وعلة صورية بالقياس الى المركب والى هذا اشار بقوله والمحل المتقوم بالحال اي المحل الذي يحتاج في وجوده وتحصله الى ما يحل فيه اشارة الى الهيولى الاولى فانها لكونها في حد ذاتها قوة محضة وابهاما صرفا لان فعليتها ليست الا انها قوة ومستعدة لكل شيء على ما صرح به الشيخ لا يمكن ان توجد وحدها لان المبهم على ابهامه لا يقبل الوجود بل يحتاج الى ان يحل فيها الصورة فتصيرها محصلة قابلة للوجود فان قيل احتياج الشيء في وجوده الى ما تحل فيه باطل قطعا لان الشيء ما لم يتشخص موجودا لا يمكن حلول شيء اخر فيه فاذن وجود الذات في نفسها متقدم على احوالها التي من جملتها حلول شيء اخر فيها لا يقال المحتاج اليه هو مطلق الحال وطبيعته وما يحتاج الى المحل هو الحال المتعين فلا محذور لانا نقول الطبيعة لا وجود لها الا ضمن الوجود المتعين فقبل وجود المتعين لا وجود للطبيعة فلا يتصور احتياج المحل اليها في وجودها قلنا الحال على قسمين قسم

في الاشارة الى بعض احوال العلة

٢٤٣

يحتاج في وجوده الى محله فلا يمكن احتياج المحل في الوجود اليه قطعاً وذلك الحال هو العرض وقسم لا يحتاج الى محله في وجوده بل فيما يلزمه من عوارضه كالصورة الجسمية فانها متحيزة بذاتها مستغنية في وجودها عن الهيولى وانما تحتاج اليها في قبول ما يلزمها من الاتصال والانفصال ومثل هذا الحال يجوز احتياج المحل اليه في وجوده ولا محذور فيه بل اى للحال وبالقياس اليه ومادة اى علة مادية للمركب من المحل والحال وبالقياس اليه وقبول اى قبول المحل المذكور اى قابلية واستعداده للحال ذاتي فلا ينفك عنه بل هو من ذاته كما نقلنا من الشيخ ولما استشعر انه يمكن ههنا ان يقال ان المادة قد تكون قابلة لشيء وغيرة بل لا شيء متغيرة قابلة لذلك الاخر فيعدم عنها قبولها للاول ويوجد قبولها للثاني وما يوجد بعد العدم ويعدم بعد الوجود كيف يكون ذاتياً بل يجب ان يكون عرضياً منفكاً اشار الى الجواب عنه بقوله وقد يحصل القرب والبعد باستعدادات بحسبها باعتبار الحال يعني ما يعدم ويوجد ليس هو اصل القبول والاستعداد بل انما هو مراتب القرب والبعد فان الاستعداد الذاتي قد يكون بعيداً عن القبول ثم يصير اقرب منه كاستعداد مادة الغذاء للصورة الانسانية واستعداد النطفة لها واستعداد الجنين لها وشيء من هذه الاستعدادات ليس ذاتياً للمادة الاولى بل ما هو ذاتي لها هو اصل الاستعداد الذي نسبته الى الصورة الغذائية والنطفية والجنينية والانسانية بل الى سائر الصور على السواء والاستعدادات المذكورة امور اكتسبتها المادة الاولى من مقارنة الصور الحالة فيها واحدة بعد واحدة فاستعداد الغذاء للانسانية ليس هو الاستعداد الذي ذاتي للمادة بل هذا الاستعداد قد حصل لها زائداً على ما كان من الاستعداد الذاتي بسبب مقارنة الصورة الغذائية وكذا استعداد النطفة حاصل للمادة زائداً على استعداد الغذائية من الصورة النطفية وهكذا فالذي يزول ويحصل هو شيء من هذه الاستعدادات المكتسبة للمادة باعتبار ما يحل فيها من الصور والاعراض لا اصل الاستعداد والقبول الذي هو ذاتي للمادة فلا اشكال وهذا الحال المقوم لمحله صورة اى علة صورية للمركب بالقياس اليه وجزء فاعل لمحله اى صورة بالمعنى المقابل للمادة بمعنى الهيولى وبالقياس الى المحل الذي هو الهيولى وانما عبر عن الصورة بهذه العبارة لما قرر في موضعه من ان الصورة انما هي شريكة لعلة الهيولى وليست بعلة مستقلة لها واعلم انه ليس المراد ان العلة المادية منحصرة في الهيولى والعلة الصورية منحصرة في الصورة المقومة للهيولى كما يوهمه ظاهر العبارة وذلك لما سبق من ان الموضوع كالمادة فيكون العرض ايضاً كالصورة كما سنشرحه هناك وهو اى هذا الحال المقوم للمحل المسمى بالصورة بالمعنى المقابل للمادة واحدا اى لا يكون للهيولى صورتان مقومتان في مرتبة واحدة لان كلاً منهما ان استقل في تقويمها استغنت عن الاخرى والا فالمجموع مقوم واحد وصورة واحدة وانما قلنا في مرتبة واحدة لان الصورة النوعية ايضاً مقومة للهيولى لكن بعد تقويم الصورة الجسمية اياها واعلم ان هذه الامور المتفرعة على ثبوت الهيولى ذكرها المصنف ههنا على سبيل الحكاية ويعني انه على تقدير ثبوتها وعند القائلين بها يكون الحال هكذا فلا منافاة بينها وبين ما سبق من نفيه الهيولى في هذا الكتاب **المسئلة السادسة** في احوال العلة الغائية قال الشيخ في طبيعيات الشفاء اما الغاية فهي المعنى الذي لاجله يحصل الصورة في

للهيولى

المادة

في احوال العلة الغائية

المادة وهو الخير الحقيقي او الخير المظنون فان كل حركة يحصل من فاعل لا ما بالعرض بل بالذات فانه يتوهم برهانا
هو خير بالقياس اليه فربما كان بالحقيقة وربما كان بالظن فانه اما ان يكون كذلك او يظن به ذلك ظنا وقال
في الالهيات ونعني بالغائية العلة التي لاجلها يحصل وجود شيء مباين لها وقال ايضا واما الغائية فهي ما لاجله
يكون الشيء وقد علمته فيما سلف وقد يكون الغاية في بعض الاشياء في نفس الفاعل كالفرح بالغلبة وقد يكون
الغاية في بعض الاشياء في شيء غير الفاعل وذلك تارة في الموضوع مثل غايات الحركات التي تقصد من
روية او طبيعة وتارة في شيء ثالث كمن يفعل شيئا ليرضى به فلان فيكون رضا فلان غاية خارجة عن الفاعل
والقابل وان كان الفرح بذلك الرضا ايضا غاية اخرى ومن الغايات التشبه بشيء والمتشبه به من حيث هو متشوق
اليه غاية والتشبه نفسه ايضا غاية انتهى فظهر من تضاعيف ما نقلنا ان الغاية يجب ان يكون مما يتادى اليه
فعل الفاعل فيكون مترتبة على فعل الفاعل ومتاخرة عنه ومع ذلك فكونها علة له ومتقدمة عليه يحتاج الى
بيان وهو ان معنى كون غاية الشيء علة له هو ان ذلك الشيء يفتقر في وجوده العيني الى وجوده العقلي بواسطة
انه يحتاج الى علة فاعلية لا محالة وهي في كونها علة يحتاج الى تصور تلك الغاية ضرورة ان الفاعل ما لم
يتصور غاية ما لا يفعل ومن هيهنا قالوا ان الغاية بماهيتها اي بصورتها الذهنية علة لفاعلية الفاعل
وبانيتها اي بهويتها الخارجية معلولة للفاعل وبعبارة اخرى ان الغاية بالوجود الذهني علة وبالوجود
العيني معلولة وهذا كما قيل معنى قولهم اول الفكر اخر العمل قال الشيخ في الطبيعيات الفاعل من جهة سبب
للغاية وكيف لا يكون كذلك والفاعل هو الذي يحصل الغاية موجودة والغاية من جهة هي سبب للفاعل
وكيف لا يكون كذلك وانما يفعل الفاعل لاجلها والا لما كان يفعل فالغاية تحرك الفاعل الى ان يكون
فاعلا ثم قال والفاعل ليس علة لصيرورة الغاية غاية ولا لماهية الغاية في نفسها ولكن علة لوجود ماهية
الغاية في الاعيان وفرق بين الماهية والوجود كما علمت والغاية علة لكون الفاعل فاعلا فهي علة له
في كونه علة وليس الفاعل علة للغاية في كونها علة والى هذا اشار المصنف بقوله والغاية علة بماهيتها
لعلية العلة الفاعلية ومعلولة في وجودها العيني للمعلول وانما قال للمعلول لان وجود الغاية مترتب على
وجود المعلول فهي معلولة للفاعل بالواسطة كما ان المعلول معلول لها بالواسطة فان قلت غاية
الحركة قد تكون نهاية لها وقد لا تكون كلقاء الحبيب كما ستعرف عن قريب فليس كل غاية هي معلولة للمعلول
بحسب الوجود العيني قلت لقاء الحبيب مثلا وان لم يكن معلولا للحركة كالنهاية لكنه مترتب على النهاية فهو
معلول للحركة بالعرض لا بالذات فليتدبر فان قيل انهم يقولون ان الغاية في افعال الله تعالى انما هي ذاته
تعالى وظاهر انها لا تترتب على وجود المعلول اجيب بانهم اتفقوا على ان الغاية مسلوبة عن فعل الله تعالى مطلقا
لان الفاعل الذي يفعل لغاية يكون غير تام من وجهين الاول من حيث انه يقصد به وجود تلك الغاية فلابد
ان يكون وجودها اولى به والا لم يكن غاية له اصلا فيكون مستكملا بذلك الوجود ومستفيدا منه تلك
الاولوية الثاني من حيث انه يتم بها تلك الغاية فاعليته فيكون هو ناقصا في فاعليته ولما كان تعالى تاما
بذاته لا يتطرق اليه نقصان اصلا فاذن لا غاية لفعله بل هو فاعل وغاية هذا ما ذكروه ومن ذلك ان
قولهم انه لا غاية لفعله او انه غاية للوجود كله او انه غاية الغايات على اختلاف العبارات معناه في الحقيقة

المسئلة السادسة

نفي الغاية عن فعله تعالى والاشارة الى ان ذاته سبب لفاعليته كما ان الغاية سبب لفاعلية الفاعل الذي يفعل لغاية فذاته بمنزلة الغاية فلذلك اطلق عليها الغاية لا انها غاية حقيقة كذا ذكره المحقق الشريف ولا يبعد ان يحمل على الاشارة الى ذلك قوله وهي ثابتة لكل قاصد اي لكل فاعل يفعل بالقصد اي بالاختيار الزائد على الذات كما هو مصطلح الحكماء فان قلت اليس افعال الله تعالى عند الاشاعرة معللة بالاغراض قلت نعم لكنهم يفرقون بين الغرض والغاية فلا يجعلون الغرض علة لفاعليته تعالى فيعنون بالغرض الحكم والمصالح التي تشتمل عليها الافعال مما يجده العقل ويحكم به ويصير به الفعل حسنا او قبيحا فهم في ذلك يوافقون الحكماء بحسب المعنى وان لم يطلق عند الحكماء لفظ الغرض عليها بل يجعلون لفظي الغرض والغاية مترادفين بخلاف الاشاعرة فانهم يوافقون الحكماء في هذه المسئلة بحسب اللفظ فقط كما سيأتي تحقيق ذلك في الالهيات ان شاء الله العزيز واعلم ان الحكماء اثبتوا لكل محرك في فعل سواء كان اراديا او طبيعيا غاية والمصنف خص هذا الحكم بالارادات وبالجملة فان في هذا المقام شكوكا صعبة منها انه قد قيل انه لا يجب ان يكون لكل فعل غاية فان من الافعال ما هو عبث وليس له غاية البتة او ليس له غاية هي خير او مظنون خير او الشيخ في دفع هذه الشبهة قال في الهيات الشفا بهذه العبارة واما بيان امر العبث فيجب ان يعرف ان كل حركة ارادية فلها مبدأ قريب ومبدأ بعيد فالمبدأ القريب هو القوة المحركة التي في عضلة العضو والمبدأ الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد من ذلك هو التخيل او التفكر فاذا ارتسم في التخيل او الفكر النطقي صورة ما فحركت القوة الشوقية الى الاجماع خدمتها القوة المحركة التي في الاعضاء فربما كانت الصورة المرتسمة في التخيل والفكر هي نفس الغاية التي ينتهي اليها الحركة وربما كانت شيئا غير ذلك الا انه لا يتوصل اليه الا بالحركة الى ما ينتهي اليه الحركة مثال الاول ان الانسان ربما ضجر عن المقام في موضع ما وتخيل في نفسه صورة موضع اخر فاشتاق اليه المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت حركته اليه فكان متشوقه نفس ما انتهى اليه بحركة القوى المحركة للعضلة ومثال الثاني ان الانسان قد يتخيل في نفسه صورة لقاء صديق له فيشتاق فيتحرك الى المكان الذي يعده مصادفته فيه فينتهي حركته الى ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس المتشوق الاول الذي في البر بل معنى اخر لكن المتشوق يتيسر ان يحصل بعده وهو لقاء الصديق فقد عرفت هذين القسمين وتبين لك من ذلك انه قد تماثل ان الغاية التي ينتهي اليها الحركة في كل حال من حيث هي غاية حركته هو غاية اولى حقيقية للقوة الفاعلة المحركة التي في الاعضاء وليس للقوة المحركة للاعضاء غاية غيرها لكنه ربما كان للقوة التي قبلها غاية غيرها فليس يجب دائما ان يكون ذلك الامر غاية للقوة الشوقية تخيلية كانت او فكرية ولا يجب ايضا دائما ان لا يكون بل ربما كانت وربما لم تكن كما قد تبين للنفي المثالين اما الاول منهما فكانت الغاية فيهما واحدة واما الثاني فكانت مختلفة والقوة المحركة التي في الاعضاء مبدء حركة لا محالة والقوة الشوقية ايضا مبدأ لتلك الحركة فانه لا يمكن ان تكون حركة نفسانية لا عن شوق البتة لان الشيء الذي لا ينبعث اليه القوة ثم تنبعث اليه انبعاثا نفسانية لا محالة قد حدث بعد ما لم يكن فان كل حركة نفسانية فيكون مبدؤها الاقرب قوة محركة في عضل الاعضاء

في العلة الغائية

فمبدؤها الذي يليه شوق والشوق كما علم في علم النفس تابع لتخيل او فكر لا محالة فيكون المبدأ الابعد تخيلا او فكرا فاذن ههنا مباد للحركة النفسانية منها واجبة باعيانها ضرورة ومنها غير واجبة باعيانها ضرورة والواجبة ضرورة هي القوة المحركة في الاعضاء والقوة الشوقية وغير الواجبة هي التخيل والفكر فانه ليس يجب لا محالة ان يكون تخيل ولا فكر او فكر ولا تخيل فلكل مبدأ حركة غاية لا محالة والمبدأ الذي لا بد منه في الحركة الارادية له غاية لا بد منها والمبدأ الاول الذي منه بد قد يوجد الحركة خالية عن غايته فان اتفق ان يتطابق المبدأ الاقرب وهو القوة المحركة والمبدآن اللذان بعده اعني الشوقية مع التخيل او الشوقية مع الفكرية لكانت نهاية الحركة هي الغاية للمبادئ كلها وكان ذلك غير عبث لا محالة وان اتفق ان يختلفا اعني ان لا يكون ما هو الغاية الذاتية للقوة المحركة غاية ذاتية للقوة الشوقية وجب ضرورة ان يكون للقوة الشوقية غاية اخرى بعد الغاية التي في القوة المحركة التي للعضو ذلك لانا قد اوضحنا ان الحركة الارادية لا تكون بلا شوق فكل ما هو شوق فهو شوق لشيء واذا لم يكن لمنتهى الحركة كان لشيء اخر غيره لا محالة واذا كان ذلك الشيء يراد لاجل الحركة فيجب ان يكون بعد انتهاء الحركة فكل نهاية ينتهي اليها الحركة او يحصل بعد نهاية الحركة ويكون الشوق التخيلي او التفكري قد تطابقا عليه فيبين انها غاية ارادية وليست بعبث البتة وكل نهاية ينتهي اليها الحركة وتكون هي بعينها الغاية المشوقة التخيلية ولا تكون مشوقة بحسب الفكر فهي التي تسمى العبث وكل غاية ليست هي نهاية الحركة ومبدؤها شوق تخيلي غير فكري فلا يخلو اما ان يكون التخيل وحده هو المبدأ للحركة الشوقية او التخيل مع طبيعة او مزاج مثل التنفس او حركة المريض او التخيل مع خلق وملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا روية فان كان التخيل وحده هو المبدأ للشوق سمي ذلك الفعل جزافا ولم يسم عبثا وان كان تخيل مع طبيعة مثل التنفس سمي ذلك الفعل قصدا ضروريا او طبيعيا وان كان التخيل مع خلق وملكة نفسانية سمي ذلك الفعل عادة لان الخلق انما يتقرر باستعمال الافعال فما يكون بعد الخلق يكون عادة لا محالة وان كانت الغاية التي للقوة المحركة وهي نهاية الحركة موجودة ولم يوجد الغاية الاخرى التي بعدها ويتحوها الشوق وهي غاية الشوق فيسمى ذلك الفعل باطلا لكن حصل في الاكثر ان الذي تقدر فيه مصادفة الصنيق ولم يصادف هناك فيسمى فعلا باطلا بالقياس الى القوة المشوقة دون القوة المحركة وبالقياس الى الغاية الاولى دون الغاية الثانية واذا تقررت هذه المقدمات فقول القائل ان العبث فعل من غير غاية البتة هو قول كاذب وقول القائل ايضا ان العبث فعل من غير غاية البتة هي خير او مظنونة خيرا هو قول كاذب ايضا اما الاول فان الفعل انما يكون بلا غاية اذا لم يكن له غاية بالقياس الى ما هو مبدأ حركته لا بالقياس الى ما ليس مبدأ الحركة والى اي شيء اتفق وما مثل به في الشك من اللعب باللحية مبدأ حركته القريب هو القوة التي في العضلة والذي قبله شوق تخيلي بلا فكر وليس مبدؤه فكرا البتة فليست فيه غاية فكرية وقد حصلت فيه الغاية التي للشوق التخيلي وللقوة المحركة فتبين ان هذا الفعل بحسب مبدئه المحرك منته الى غاية وانه انما لا يتحرك الى غاية بحسب ما ليس مبدأه المحرك ولا يجب ان يظن ان هذا يصدر لا عن شوق ما لا محالة وطلب ما فانه هو تخيلي البتة فان كل

المسئلة الثامنة

فعل نفسانى كان بعد ما لم يكن فهناك شوق ما لا محالة وطلب نفسانى وذلك مع تخيل ما الا ان ذلك التخيل ربما كان غير ثابت بل سريع البطلان او كان ثابتا ولكن لم تشعر به فليس كل من تخيل شيئا يشعر مع ذلك ويحكم انه قد تخيل وذلك لان التخيل غير الشعور بانه قد تخيل وهذا ظاهر ولو كان كل تخيل يتبعه شعور بالتخيل لذهب الامر الى غير النهاية واما الثانى فان لانبعاث هذا الشوق علة ما لا محالة اما عادة واما ضجر عن هيئة وارادة انتقال الى هيئة واما حرص من القوى المحركة والمحسة على ان يتجدد لها فعل تحريك او احساس والعادة لذيذة والانتقال عن المملول لذيذ والحرص على الفعل الجديد لذيذ اعنى بحسب القوة الحيوانية والتخيلية فاللذة هى الخير الحسى والتخيلى والحيوانى بالحقيقة وهى المظنونة خيرا بحسب الخير الانسانى فاذا كان المبدأ تخيليا حيوانيا فبين ان خيرا لا محالة خيرا تخيليا حيوانيا فليس اذن هذا الفعل خاليا عن خير بحسبه وان لم يكن خيرا حقيقيا اى بحسب العقل ثم وراء هذا علل التخصيص هيئة دون هيئة من الحركات جزئية لا يضبط هذا كلام الشفا والى هذا اشار المصنف بقوله واما القوة الحيوانية المحركة فغايتها الوصول الى المنتهى وانما قيد بالحيوانية لان القوة المحركة الفلكية ليست غايتها الوصول الى المنتهى بل غايتها الدوام على الحركة وهذا هو مراد الشيخ فيما مر من قوله او يدوم عليه الحركة وهو اى الوصول الى المنتهى قد يكون يكون غاية للقوة الشوقية ايضا كما مر فى المثال الاول وقد لا يكون الوصول الى المنتهى غاية للشوقية بل يكون لها مرتبة اخرى مترتبة على الوصول الى المنتهى كما مر فى المثال الثانى وح فان لم يحصل الغاية التى هى للشوقية مع الوصول الى المنتهى فالحركة باطلة بالقياس الى القوة الشوقية حيث لم يترتب عليها ما هو غاية لها بالقياس اليها والا اى وان حصلت تلك الحركة والتذكر باعتبار الخير اما خير ان كان مبدأ الشوق هو التفكر او عادة ان كان هو التخيل مع خلق وملكة نفسانية كاللعب باللحية او قصد ضرورى ان كان هو التخيل مع طبيعة كالتنفس او مع مزاج كحركة المريض او عبث وجزاف ان كان المبدأ هو التخيل وحده من غير انضمام شئ اخر اليه فعلى هذا العبث والجزاف مترادفان وهذا يخالف ما مر فى كلام الشيخ فان العبث فى كلام الشيخ كان هو الفعل الذى يكون نهاية الحركة فيه هى غاية للشوق التخيلى دون الفكرى والجزاف ما يكون امرا اخر غير نهاية الحركة كذلك ثم صرح بان ذلك الفعل يسمى جزافا ولم يسم عبثا والشارح القديم تفطن لذلك ولعله نظر فى كلام الشيخ فاورد الاقسام على ما يطابق كلام الشيخ الا انه لم ينسبه الى الشيخ ولا الى غيره ثم قال وبعض ما ذكرنا يخالف ما فى المتن لكن الصحيح هذا وقال المحشى الشريف بهذه العبارة واعلم ان المذكور فى المباحث المشرقية والملخص موافق لما فى المتن ومن ثم قيل ان اراد الشارح انه اصطلح على ما ذكره فلا نزاع معه اذ لكل احد ان يصطلح على ما يشاء وان اراد نقل اصطلاح اخرين فالامام اعرف به منه فما وجه جزمه بصحة قوله دون غيره وقد ذكر فى شرح الملخص ما يؤيد كلام الشارح وهو ان الجزاف لا يسمى عبثا لكن الامام سماه فى هذا الكتاب ايضا عبثا انتهى كلام الشريف وهو موضع يتعجب منها ما اورد على اثبات الغايات للطبيعات اما بان اشتباهها بها انا نشاهد فى الامور الطبيعية من قواها وطبائعها تحريكات وتاثيرات متادية الى امور مترتبة عليها ترتب الغاية على ذى الغاية بحيث يحكم العقل

فائدة

للمؤلف

حكماً جزمياً بان تلك التحريكات انما كانت لاجل الامور المتأدية هي اليها ولا نعني بالغاية الا ما لاجله تحرك الشيء كما مر وذلك اعني تأدي تلك التحريكات الى تلك الامور تأدي ذي الغاية الى الغاية ظاهر جداً لمن تأمل فيها حق التأمل الا ترى انه لا ينبت من حبة البر الا البر ومن حبة الشعير الا الشعير ولا يلد من نطفة الانسان غير الانسان ومن نطفة الحمار غير الحمار الى غير ذلك على سبيل اللزوم والدوام بحيث لا يتخلف الا لمانع وليس ذلك الا لقوة مودعة في حبة البر مثلاً متوجهة بتحريكاتها نحو حصول البر فيترتب عليها ذلك حيث لا عائق عنه هذا هو بيان اثبات الغاية للطبيعة على سبيل الاجمال وسيظهر لك في تضاعيف ما يورد في دفع الشكوك بيانه على وجه التفصيل واما تقرير الشك المورد عليه فهو انه لا يمكن ان يكون لتحريكات الطبيعة غاية لوجوه الاول ان الغاية يجب ان تكون بوجودها الذهني علة لفاعلية الفاعل كما مر والطبيعة لا شعور لها فلا يكون للغاية وجود ذهني عندها ولا روية لها ليمكنها ان تتأدى بغاية دون غاية واختيارها والجواب عنه ان صور الغايات في الحركات الطبيعية ووجوداتها الذهنية انما هي عند مبدأ اجل واعلى من الطبيعة لا عند الطبيعة وان كانت هي مباشرة للتحريك لكونها مسخرة لمبدأ آخر هو فوقها وصورة الغاية انما يجب كونها عند الفاعل المباشر اذا لم يكن مسخراً لغيره واما اذا كان المبدأ في الحقيقة هو غيره على سبيل التسخير اياه فيكفي كون الصورة عند المسخر اياه فانه قد جعله بحيث يؤدي تحريكه الى غاية على ان كون صورة الغاية عند الفاعل لا يجب ان يكون على سبيل الشعور النفساني بل يكفي ان يكون على سبيل الاقتضاء الجبلي وقد ذهبوا الى ان للطبيعة شوقاً جبلياً طبيعياً تتحرك به الى كمالاتها وغاياتها وهو الذي يقتضي حركتها اليها وان لم يكن لها شعور تنحو به صرح بذلك الشيخ في طبيعيات الشفاء والى هذا اشار في الهيات الشفاء بقوله ويشبه ان تكون الامور الطبيعية صورها عند العلل المتقدمة للطبيعة بنوع وعند الطبيعة على سبيل التسخير بنوع انتهى واما الروية فقال الشيخ في طبيعيات الشفاء في جواب ذلك ان الروية ليست لتجعل الفعل ذا غاية بل لتعين الفعل الذي يختار من بين سائر افعال جائز اختيارها لكل واحد منها غاية تخصه فالروية لاجل تخصيص الفعل لا لجعله ذا غاية ولو كانت النفس مسلمة عن النوازع المختلفة والمعارضات المتغيرة لكان يصدر عنها فعل متشابه على نهج واحد من غير روية وان شئت ان تستظهر في هذا الباب فتأمل حال الصناعة فان الصناعة لا شك في انها لغاية واذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها الى الروية قصداً بحيث اذا احضرت الروية تعذرت وتبلد الماهر فيها عن النفاذ فيما يزاوله كمن يكتب ويضرب بالعود فانه اذا اخذ يروي في اختيار حرف حرف او نغمة نغمة واراد ان يقف على عددها تبلد وتعطل وانما تستمر على نهج واحد فيما يفعله بلا روية في كل واحد واحد مما يستمر فيه وان كان ابتداء ذلك الفعل وتحصيله انما وقع بالروية واما المبني على ذلك الاول والابتداء فلا يحتاج فيه وكذلك حال اعتصام الزالق بما يعتصم ومبادرة اليد الى حك العضو الحاك من غير فكر ولا روية ولا استحضار لصورة ما يفعله في الخيال فانه من هذه القوة النفسانية اذا حركت عضواً ظاهراً ايضاً تحركه فليس يحركه بالذات وبلا واسطة بل انما يحركه بالحقيقة العضل والوتر فيتبعه

٢٢٣ اعلم ان الغاية يقال تارة لما ينتهي اليه الحركة

قال الشيخ في طبيعيات الشفاء الغاية يقال لما ينتهي اليه الشيء كيف كان ويقال لما يقصد بالفعل

المسألة الثامنة

مجراها في تلك العضو والنفس لا تشعر بتحريكها العضلة مع ان ذلك الفعل اختياري وأقول انتهى فتدبر فيه ٢٢٨
جداً سيفيدك انه والثانية ان التحريكات الطبيعية لا تستحق لحد يقف عندها في الكون والفساد فانه لا غاية
لهما يقفان عندها الا ان بعد كل كائن كائناً لما لا يتناهى والغاية يجب ان يقف عندها مجراها العلة
الفاعلية وقد اجاب الشيخ عنه في الهيات الشفا بالفرق بين الغاية بالذات وبين الضروري الذي هو احد الغايات
بالعرض قال والفرق بينهما ان الغاية بالذات هي الغاية التي تطلب لذاتها والضروري على حد ثلثة امور اما امر لا بد
من وجوده حتى يوجد الغاية على انه علة للغاية بوجه مثل صلابة الحديد حتى يتم القطع به واما امر لا بد
من وجوده حتى يوجد الغاية لا على انه علة للغاية بل على انه لازم للعلة مثل انه لا بد من جسم ادكن
حتى يتم القطع به وانما لم يكن بد من جسم ادكن لا لدكنته لكن لانه كان لا بد للحديد الذي لا بد منه في
اما امر لا بد من وجوده لا لنفعه للعلة الغائية بل لنفعها مثل ان العلة الغائية في امر التزويج مثلاً
التوليد ثم التوليد يتبعه حب الولد ويلزمه لا ان التزويج كان لاجله فهذه كلها غايات بالعرض الضروري
لا بالعرض الاتفاقي ثم قال فنقول اما اشخاص الكائنات الغير المتناهية فليست هي بغايات ذاتية
في الطبيعة ولكن الغايات الذاتية هي مثلاً ان يوجد الجوهر الذي هو الانسان والفرس والنخلة وان يكون
هذا الوجود وجوداً دائماً ثابتاً وكان هذا ممتنعاً في الشخص الواحد المشار اليه لان كل كائن يلزمه
ضرورة الفساد اعني الكائنات من المبادي الجسمانية ولما امتنع في الشخص استبقي بالنوع فالغرض الاول
اذن هو بقاء الطبيعة الانسانية مثلاً او غيرها وشخص منتشر غير معين وهو العلة الغائية لفعل الغائية
الطبيعة الكلية وهو واحد لكن هذا الواحد لا بد في حصوله باقياً من ان يكون اشخاص بعد اشخاص
بلا نهاية فيكون لا تناهي الاشخاص بالعدد غرضاً على معنى الضروري من القسم الاول لا على انه غرض
بنفسه لانه لو امكن ان يبقى الانسان دائماً كما يبقى الشمس والقمر لما احتيج الى التوليد والتكاثر با
لنسل على انه وان سلمنا ان الغرض كان لا تناهي الاشخاص كان لا تناهي الاشخاص معنى غير معين كلي
شخص بشخص وانما يذهب بلا نهاية شخص بعد شخص لا الى انتهاء بعد لا انتهاء فاذن الغاية بالحقيقة ههنا
موجودة هي وجود شخص منتشر ولا تناهي الاشخاص ثم الشخص الذي يؤدي الى شخص اخر ثم الى ثالث والى
رابع ليس هو بعينه غاية للطبيعة الكلية بل للطبيعة الجزئية فاذن هي غاية للطبيعة الجزئية فليس
غيرها بعدها عرضاً وغاية لتلك الطبيعة الجزئية التي هي غايتها واعني بالطبيعة الجزئية القوة الخاصة
بالتدبير بالشخص الواحد واعني بالطبيعة الكلية القوة الفائضة في جواهر السماويات كشيء واحد
وهي المدبرة للكلية ما في الكون انتهى كلام الشفا الثالث لو كانت الطبيعة تفعل لاجل شيء لما
كانت المشوهات والزوائد والموت في الطبيعة البتة فان هذه الاحوال ليست بقصد ولو كان
تادي الاسباب الى مسبباتها على الدوام او الاكثرية يقتضي ان يكون المتادي اليه غاية لتلك الاسباب
كان كلما يتادى اليه الطبيعة على الدوام او الاكثرية غاية فكان جميع ما ذكرنا وغير ذلك كالهرم
والذبول والفساد مما يتادى الطبيعة اليها غايات للطبيعة وفساده ظاهر وقد اجاب الشيخ عن
ذلك في طبيعيات الشفا بقوله واما حديث المشوهات وما يجري مجراها فان بعضها هو نقص

دمح

في العلة الغائية

٢٣٩ وقبح وقصور عن المجرى الطبيعي وبعضها زيادة وما كان نقصاً وقبحاً فهو عدم فعل لعصيان المادة
ونحن لم نقض ان الطبيعة يمكنها ان تحرك كل مادة الى الغاية ولا منعنا ان لا عدام افعالها غايات
بل انما منعنا ان افعالها في المواد الطبيعية المطيعة التي لها هي الغايات وهذا لا يرام ذلك الموت
الذبول هو المقصود الطبيعة البدنية عن الزام المادة صورتها وحفظها اياها عليها بادخال بدل ما
يتحلل ونظام الذبول ليس ايضاً غير متادى الى غاية البتة فان لنظام الذبول سبباً غير الطبيعة الموكلة
بالبدن وذلك السبب هو الحرارة وسبباً هو الطبيعة لكن لكل مدة بان في فان الاستعداد منه اخيراً
يقع اقل من الاستعداد منه مبدياً لعلل تذكر في العلوم الجزئية فيكون ذلك الامداد بالعرض سبباً لنظام
الذبول فان الذبول من حيث هو ذو نظام ومتوجه الى غاية فهو فعل الطبيعة وان لم يكن فعل طبيعة
البدن ونحن لم نضمن ان كل حال للامور الطبيعية يجب ان يكون غاية للطبيعة التي فيها بل قلنا ان كل
طبيعة يفعل فعلها فانما يفعله لغاية لها واما فعل غيرها فقد لا يكون لغاية لها والموت والتحليل
والذبول وكل ذلك وان لم يكن غاية نافعة بالقياس الى بدن زيد فهو غاية واجبة في نظام الكل
وقد اومانا الى ذلك فيما سلف وعلمك بحال النفس سينبهك على غاية في الموت واجبة وغايات في
تناسب الضعف واجبة واما الزيادات فهي ايضاً كائنة لغاية ما فان المادة اذا فضلت حركة الطبيعة
فضلها الى الصورة التي تستحقها بالاستعداد الذي فيها ولا تعطلها فيكون فعل الطبيعة فيها لغاية
وان كان المستدعي الى تلك الغاية اتفاق سبب غير طبيعي انتهى الرابع انه لو كانت الطبيعة تفعل لاجل
شيء فالسؤال ثابت في ذلك الشيء نفسه انه لم فعل في الطبيعة على ما هو عليه ويستمر المطالبة الى غير
النهاية واجاب عنه الشيخ بانه ليس اذا كان للحركة غاية وللفعل غاية وجب ان تكون لكل غاية غاية
وان لا تقف المسألة عن لم فان الغاية في الحقيقة تكون مقصودة لذاتها وسائر الاشياء تقصد لها
وما يقصد لاجل شيء اخر يحق ان يسأل عنه بالم المقتضي للجواب بالغاية واما ما يقصد لذاته فانه
لا يليق به السؤال عن انه لم قصد لهذا لا يقال لم طلبت الصحة ولم طلبت الخير ولم هربت عن المرض ولم
نفرت عن الشر ولو كانت الحركة والاحالة تقتضي الغاية لانها موجودة او لانها غاية لكان وجب
ان يكون لكل غاية غاية لكنها تقتضيه لكنه من حيث هناك زوال وتحرك صادر عن سبب طبيعي او ارادي
الخامس انه لا يلزم ان ما يظن كونه مترتبا على فعل الطبيعة وتادى الطبيعة اليه يكون من فعل الطبيعة
ويكون للطبيعة فعل عبثاً تادية اليه بل انما هو من ضرورة المادة فان قوماً من القدماء على ما ياتي انفاً
جعلوا حصول المادة بالاتفاق وتصورها بصورها بالضرورة لا لغاية مثلاً قالوا ان الثنايا لم
تتحدد لتقطع ولا الاضراس جعلت عريضة لتطحن بل اتفق ان حصلت هناك مادة لا تقبل الا
هذه الصورة واتفقت ان كانت هذه الصورة نافعة في مصالح البقاء وكان الحكم في ساير الامور الطبيعية
التي اتفقت ان تحدث على وجه يقتضي المصلحة فلم لم ترتب الى الاتفاق والى ضرورة المادة بل ظن انها
انما تصدر عن فاعل يفعل لاجل شيء ولو كان كذلك لما كان الا ابداً دائماً لا يختلف هذا كالمطر الذي
نعلم يقيناً انه كاين لضرورة المادة لان الشمس اذا بخرت تخلص البخار الى الجو البارد فصار ماء ثقيلاً

ولكن بالعرض ولكل منهما غاية فا لحرارة غايتها تحليل الرطوبة و احالتها فلسوء المادة لم يتكلم على النظام وذلك غاية والطبيعة التي في البدن غايتها حفظ البدن ما امكن بامداد بدل ما

المسألة الثانية

فنزل ضرورة فاتفق أن يقع في مصالح فظن ان الامطار مقصودة في الطبيعة لتلك المصالح ولم يلتفت الى اسنادها للمبادي وأجاب عنه الشيخ في طبيعيات الشفا بقوله والذي يجب الان ان نقول به في هذا الباب بعينه هو انه لا كثير مناقشة الان في ان للاتفاق مدخلا في تكون الامور الطبيعية وذلك ما القطع الى افرادها فانه ليس حصول هذه الحنطة عند هذا الجزء من الارض ولا حصول هذه الحنطة من البر في هذه البقعة من الارض ولا حصول هذه النطفة في هذا الرحم امرا دائما ولا امرا اكثريا بل اتفاقيا وما يجري مجراه اتفاقي ولنعمق النظر في مثل تكون السنبلة عن البرة باستمداد المادة من الارض والجنين عن النطفة باستمداد المادة من الرحم هل يعد ذلك بالاتفاق فنجده ليس باتفاق بل امر توجبه الطبيعة وتستدعيه قوة وكذلك لساعدنا بحثنا على قولهم ان المادة التي للشيء لا تقبل الا هذه الصورة لكنا نعلم انها انما لم يحصل لهذه المادة هذه الصورة لانها لا تقبل الا هذه الصورة بل حصلت هذه المادة لهذه الصورة لانها لا تقبل الا هذه الصورة فانه ليس البيت انما رسب فيه الحجر وطفا الخشب لان الحجر اثقل والخشب اخف بل هناك صنعة صانع لتحصيل الاثر يكون بسبب مواد ما تفعل هذه النسبة فجعلها على هذه النسبة والتأمل الصادق يظهر صدق ما قلناه وهو ان البقعة الواحدة اذا سقط فيها حبة بر انبتت سنبلة بر او حبة شعير انبتت سنبلة شعير ويستحيل ان يقال ان الاجزاء الارضية والمائية تتحرك بذاتها وتنفذ في جوهر البرة وترتيبه فانه يستظهر ان تحركها عن مواضعها ليس بذاتها والحركات التي لذاتها معلومة فيجب ان يكون تحركها انما هو لجذب قوة متمكنة في الحبات جاذبة باذن الله تعالى ثم لا يخ اما ان يكون في تلك البقعة اجزاء تصلح لتكون البر واخرى صالحة لتكون الشعير او يكون الصالح لتكون البر صالحا لتكون الشعير فان كان الصالح لهما اجزاء واحدة فقط فقد سقطت الضرورة المنسوبة الى المادة ورجع الامر الى ان الصورة طالبة على المادة من موضع يخصها بتلك الصورة ومحركها الى تلك الصورة وانه دائما او في اكثر الامر يفعل ذلك فقد بان ان ما كان كذلك فهو فعل يصدر عن ذات الامر متوجها اليه اما دائما فلا اتفاق واما اكثريا فلا اتفاق وهذا هو مرادنا بالغاية في الامور الطبيعية وان كانت الاجزاء مختلفة فلمناسبة ما بين القوة التي في البرة وبين تلك المادة هو ما يجذب تلك المادة بعينها ويحركها الى حيز مخصوص في الدوام او الاكثر فهنالك يكسبها صورة ما فتكون ايضا القوة التي في البرة محركة بذاتها هذه المادة الى تلك الصورة من الجوهر والكيف والشكل والاين ولا يكون ذلك لضرورة المادة وان كان لا بد من ان تكون المادة على تلك الصفة لتنتقل الى تلك الصورة فلنضع ان طباع المادة صالحة لهذه الصورة او غير قابلة لغيرها مثلا فهل يجب ان يكون انتقالها الى حيث تكتسب هذه الصورة امرا لم يكن لها ليس لضرورة فيها بل عن سبب اخر يحركها اليه فيحصل لها ما هي صالحة لقبوله ولا تصلح لقبول غيره فتبين من هذا كله ان تحريكات الطبيعة للمواد على سبيل قصد طبيعي منها الى حد محدود وان ذلك مستمر على الدوام او على الاكثر وذلك ما نعنيه بلفظ الغاية ثم الظاهر ان الغايات الصادرة عن الطبيعة في حال ما تكون الطبيعة غير معارضة ولا معوقة كلها خيرات وكمالات واما اذا تمادت الى غاية ضارة كان ذلك التأدي ليس عنها دائما ولا اكثريا بل في

في العلة الغائية

٢٣١

خال بتقصد النفس منها فيها سببا غائضا فوق ما اذا اصاب بعد التمثيل حتى ذوقه ثم ما اذا اصاب هذه المرأة حتى اسقطت واذا كان كذلك فالطبيعة تحرك لاجل الخيرية وليس هذا في نشو الحيوان والنبات فقط بل وفي حركات الاجرام البسيطة وافعالها التي تصدر عنها بالطبع فانها تنحو نحو غايات تتوجه اليها دائما ما لم يعق توجهها على نظام محدود ولا يخرج عنه الا بسبب معاوض وكذلك الالهامات التي للانفس الحيوانية الشائية والناسجة والمدخرة فانها تشبه الامور الطبيعية وهي لغايات انتهى كلام الشيخ ولجميع ما ذكرنا من اثبات الغايات للطبيعيات ودفع الشكوك عنه اشار المصنف بقوله واثبتوا للطبيعيات غايات ومنها شبهة البخت والاتفاق وتقريرها ان هيهنا امورا اتفاقية لا سبب لها يتأدى اليها لتكون هذه غاية له مترتبة عليه وذلك كمن يحفر بئرا في الارض لماء او بناء فيعثر فيها على كنز لم يكن عالما بكونه فيها ولم يكن حافرا لاجله فهذا العثور على الكنز مما لا سبب له لا اراديا ولا طبيعيا ولا قسريا فانه ليس هناك فعل طبيعي يمكن ان يكون سببا للعثور على الكنز ولا قسري وهو ظاهر والارادة التي هناك اعني الحفر لم يكن لاجل العثور بل لامر اخر والاسباب منحصرة في هذه الثلثة فليس العثور على الكنز غاية لسبب من الاسباب بل هو امر اتفق وكمن يزلق عن شفير بئر فيقع فيها فانه ليس لهذا الوقوع في البئر سبب من الاسباب ومثل هذه الامور كثير جدا بل اكثر ما يجري في العالم من هذا القبيل فظهر انه لا يجب ان يكون لكل فعل يحدث سبب وان يكون لكل ما يتجدد غاية لفعل ونقل الشيخ في طبيعيات الشفا ان جماعة من الاوايل عظموا امر البخت والاتفاق جدا وفرقة كذيمقراطيس وشيعته جعلوا كون العالم بالبخت والاتفاق وانكروا ان يكون له صانع اصلا وقالوا ان مبادي الكل اجرام صغار لا تتجزى لصغرها وصلابتها وانها غير متناهية بالعدد ومبثوثة في خلاء غير متناه وان جوهرها في طباعها جوهر متشاكل وباشكالها تختلف وانها دائما الحركة في الخلاء فيتفق ان يتصادم منها جملة فيجتمع على هيئة فيكون منها عالم وان في الوجود عوالم مثل هذا العالم غير متناهية بالعدد مترتبة في خلاء غير متناه ولكن مع ذلك يرون ان الامور الجزئية مثل الحيوانات والنباتات كائنة لا بحسب الاتفاق وفرقة اخرى كانباذقلس ومن جرى مجراه لم يقدموا على ان يجعلوا العالم بكليته كائنا بالاتفاق ولكنهم جعلوا الكائنات متكونة عن المبادي الاسطقسية بالاتفاق فما اتفق ان كانت هيئة اجتماعه على نمط يصلح للبقاء والنسل بقي ونسل وما اتفق انه لم يكن كذلك لم ينسل وفرقة اخرى لم يجعلوا الاتفاقية واقعة بلا سبب لم يجوزوا الكون بلا علة لكنهم جعلوا نفس البخت والاتفاق من الاسباب التي توجد بها الاشياء وقالوا ان البخت والاتفاق سبب الهي مستور يرتفع عن ان يدركه العقول حتى ان بعض من يرى هذا الرأي احل البخت محل الشيء الذي يتقرب اليه والى الله بعبادته وامر بتبنى له هيكل واتخذ باسمه صنم يعبد على نحو ما يعبد الاصنام عليه وبازائهم طائفة انكرت ان يكون للبخت والاتفاق مدخل في العلل بل انكرت ان يكون لهما معنى في الوجود وقالت انه من المحال ان نجد للاشياء اسبابا موجبة ونشاهدها فنعدل ونعزيها عن ان تكون عللا ونرتادها عللا مجهولة من البخت والاتفاق فان الحافر بئرا اذا عثر على كنز من اهل

[illegible]

[illegible]

[illegible]

المسئلة السادسة

الغباوة القول بان البخت وان زلق بنا فانكسر رجله جزموا القول بان البخت الشقي قد لحقه ولم يلحقه
هناك بخت البتة بل كل من يحفر بيرا الى الدفين بناله ومن يميل الى زلق في شفير بير لوقع عنه ويقولون
ان فلانا لما خرج الى السوق ليقعد في دكانه لحق غريما له فظفر بحقه فذلك من فعل البخت وليس كذلك
بل ذلك لانه قد توجه الى مكان به غريمه وله حس بصر فراه فاتوا وليس ان كان غايته في خروجه غير هذه
الغاية يجب ان لا يكون الخروج الى السوق سببا حقيقيا للظفر بالغريم فانه يجوز ان يكون لفعل واحد
غايات شتى بل اكثر الافعال كذلك لكنه يعرض ان يجعل المستعمل لذلك الفعل احدى تلك الغايات غاية فتعطل
الاخرى بوضعه لا في نفس الامر وهو في نفس الامر غاية يصلح ان ينصبها غاية ويرفض ما سواها اليس لو كان
هذا الانسان شاعرا بمكان الغريم هناك فخرج بوجه يظفر به لم يقل ان ذلك واقع منه بالبخت بل قبل
لما عداه انه بالبخت والاتفاق فيري ان جعله احدى الامور التي يتوقع انها خروجه غاية بصيرة الخروج عن
ان يكون في نفسه سببا لما هو سببه كيف يظن ان ذلك يتغير بجعل جاعل وهذا المذهب في ابطال
الاتفاق اصلا ليس بشيء لانه ليس اذا وجد لكل شيء سبب لم يكن للاتفاق وجود بل السبب الموجود للشيء
الذي لا يوجبه على الدوام والاكثر هو السبب الاتفاقي في نفسه من حيث هو كذلك وقوله قد يكون لشيء
واحد غايات كثيرة مغالطة باشتراك اسم الغاية فان الغاية يقع لما ينتهي اليه الشيء كيف كان ويقع لما
يقصد بالفعل والمراد بالغاية هو هنا هذا وقوله ان الجعل لا يغير الحال في هذا الباب غير مسلم الا يرى
ان الجعل يجعل الامر في احدهما اكثريا وفي الاخر اقليا فان الشاعر بمقام الغريم الخارج اليه ليظفر
به من حيث هو كذلك فانه في اكثر الاحوال يظفر به وغير الشاعر الخارج الى الدكان من حيث هو كذلك فانه
ليس في اكثر الامر يظفر بغريمه فاذا كان الجعل المختلف يختلف له حكم الامر في اكثريته كذلك يختلف له حكم الامر
في انه اتفاقي او غير اتفاقي بل الجواب الحق عن شبهة الاتفاق ان يقال ان الامور منها ما هي دائمة ومنها
ما هي في اكثر الامر مثل النار فان في اكثر الامر يحرق الحطب اذا لاقيه وان الخارج من بيته الى بستانه في اكثر
الامر يصل اليه ومنها ما ليس دائما ولا في اكثر الامر والامور الاكثرية اما كانت فكونها لا يخلو اما ان يكون
عن اطراد في طبيعة السبب اليها وحده او لا يكون كذلك فانه ان لم يكن كذلك فاما ان يحتاج السبب الى شريك او شرط
او دفع المانع او لا يحتاج فانه لم يكن يحتاج فكونها عن السبب ليس اولى من لا كونها اذ ليس فيه وحده
لا مع ما يقارنه ما يرجح الكون على اللاكون فكون هذا الشيء ليس اولى من لا كونه فلا يكون كائنا على الاكثر
فاذن انما يحتاج الى ما يقارنه من الامور المذكورة يجب ان يكون مطردا بنفسه اليه الا ان يعوق عائق و
يعارض معارض ولمعارضته ما يتخلف في الاقل ويجب من ذلك انه اذا لم يعق عائق وسلمت طبيعته الى ان يتم
لما يجوه حتى يكون الفرق بين الدائم والاكثري ان الدائم لا يعارضه معارض البتة وان الاكثري يعارضه
وينتج ذلك ان الاكثري بشرط دفع المانع وازالة المعارض يكون دائما وذلك في الامور الطبيعية ظاهر وفي
الامور الارادية ايضا فان الارادة اذا صحت وتمت واتت الاعضاء للحركة والطاعة ولم يقع سبب مانع
او سبب ناقض للعزيمة وكان المقصد من شانه ان يوصل اليه فمن المستحيل ان لا يوصل اليه واذا كان
الدائم من حيث هو دائم لا يقال انه كائن بالبخت فالاكثري ايضا لا يقال انه كائن بالبخت فانه من جنسه في
حكمه نعم اذا عورض فعرض فربما قيل انا نظن انه عن وجه كائن بالبخت وبالاتفاق وقد يقال ما يكون بالاتفاق

وما يكون على الاقل والاقلي لا شك انه مما يقال انه كاين بالبخت والاتفاق واما ما يكون بالتساوي فقال الشيخ
في طبيعيات الشفاء ان الامر فيه مشتبه وان متاخري المشائين قد شرطوا ان ما يكون بالبخت والاتفاق فانما يكون
في الامور الاقلية الكون عن اسبابها والذي سهل لهم هذا المنهج بعض اوساط الناس لم يشترط ذلك بل اشترط ان لا يكون
دائما ولا اكثريا وانما دعى المتاخرين الى ان جعلوا الاتفاق متعلقا بالامور الاقلية دون المتساوية صورة الحال
في الامور الارادية فان هؤلاء المتاخرين يقولون ان الاكل واللا اكل والمشي واللا مشي وما اشبه ذلك
من الامور المتساوية الصدور عن مباديها ثم اذا مشى ماش او اكل اكل بارادته لم يقل انه اتفق فلما امتحن
فلان تصوف زيادة اشتراط على ما اشترطه معلمهم وتبين بطلان قولهم بتحقيق وهو ان الشيء الواحد قد يكون
بقياس او اعتبار اكثريا بل واجبا وبقياس اخر واعتبار اخر متساويا بل اقليا اذا اشترطت فيه شرايط و
اعتبرت احوال الصادر واجبا مثل ان يشترط ان المادة في كون كف الجنين فضلت عن المصروف منها الى الاصابع
الخمس والقوة الالهية الفاعلة في الاجسام صادفت استعدادا تاما في مادة طبيعية لصورة مستحقة وهي اذا
صادفت ذلك لم يعطلها عنها فيجب هناك ان يخلق اصبع زائدة فيكون هذا الباب وان كان اقليا نادرا با
لقياس الى الطبيعة الكلية فليس اقليا ونادرا بالقياس الى الاسباب التي ذكرناها بل هو واجب لعل الاستقصاء
في البحث يبين لنا ان الشيء ما لم يجب ان يوجد من اسبابه لم يخرج عن طبيعة الامكان لم يوجد عنها ولكن بيان
هذا وامثاله موخر الى الفلسفة الاولى فاذا كان الامر على هذا فغير بعيد ان تكون طبيعة واحدة بالقياس الى شيء
اكثرية وبالقياس الى شيء اخر متساوية فان البعد ما بين الاكثري والمتساوي قريب من ال[illegible] ما بين الواجب و
الاقلي ثم الاكل والمشي اذا قيسا الى الارادة وفرضت الارادة حاصلة خرجا عن حد الامكان [illegible] تساوي والاكثري
وان اخرجا من ذلك لم يصح البتة ان يقال انهما اتفقا او كانا بالبخت والاتفاق واما اذا لم يعتبرا الى الارادة ونظر اليهما
نفسيهما في وقت يتساوى كون الاكل ولا كونه فصحيح ان يقال دخل عليه فاتفق ان كان اكل وذلك بالقياس الى
الدخول لا الى الارادة وكذلك قول القائل صادفته واتفق ان كان يمشي ولقيته واتفق ان كان قاعدا فان هذا كله
متعارف معقول ومع ذلك صحيح وبالجملة اذا كان الكاين في نفسه غير مطبوع ولا متوقع او ليس دائما ولا اكثريا فصالح
ان يقال للسبب المؤدي اليه انه اتفاق او بخت وذلك اذا كان من شانه ان يودي اليه وليس موديا اليه لا دائما
ولا اكثريا واما اذا لم يكن موديا اليه البتة ولا موجبا له مثل قعود فلان عند كسوف القمر فلا يقال ان قعود
فلان اتفق ان كان سببا للكسوف بل يصلح ان يقال اتفق ان كان معه فيكون القعود لا سببا للكسوف بل سببا
بالعرض للكون مع الكسوف وليس الكون مع الكسوف هو الكسوف وبالجملة اذا كان الشيء ليس من شانه ان
يؤدي الى الشيء البتة فليس سببا اتفاقيا له وانما يكون سببا اتفاقيا له اذا كان من شانه ان يودي اليه
وليس دائما ولا في اكثر الامر حتى لو فطن الفاعل لما يجري عليه حركات الكل وصح ان يريده ويختاره يصح
ان يجعله غاية كما لو فطن الخارج الى السوق ان الغريم في الطريق يصح ان يجعله غاية وكان نحو خارجا
عن حد التساوي والاقل لان الخروج من العارف بحصول الغريم في طريق جهة مخرجه تودي في الاكثر
الامر الى مصادفته واما خروج الغير العارف من حيث هو غير عارف فربما ادى وربما لم يؤد وانما يكون سببا
اتفاقيا بالقياس الى الخروج لا بشرط زايد او يكون غير اتفاقي بالاضافة الى الخروج بشرط زايد وتبين
من هذا ان الاسباب الاتفاقية يكون من حيث تكون من اجل شيء الا انها اسباب فاعلية لها بالعرض و

٢٣٣
ب ما ذكره ... ان التساوي ... [illegible]
في الامور الارادية ... [illegible]

قوله واتفق ان كان قاعدا اه مع كون المشي واللا مشي والقعود واللا قعود متساوية فيصح ... باشتراط الاقلية في الاتفاق دون التساوي
وحتى قال ارسطاطاليس ... شرطوا ان لا يكون دائما
ولا اكثريا بالنسبة
ولا يشترط عدم التساوي

الغايات غايات بالعرض حتى داخلة فى جملة الاسباب التى بالعرض فالاتفاق سبب الامور الطبيعية والارادية بالعرض ليس دائم الايجاب ولا اكثرى الايجاب وهو فيما يكون من اجل شىء ليس له سبب وجيه بالذات وقد يعرض امور لا تقصد ليست بالاتفاق مثل تخبط القدم على الارض عند الخروج فى اخذ الغريم فان ذلك وان لم يقصد فضرورى فى المقصود لكن لقائل ان يقول انا ربما قلنا ان كان كذا كان بالاتفاق وان كان الامر اكثريا كقول القائل ان فلانا قصد الحاجة كذا فاتفق ان وجده فى البيت ولا يمنع عن هذا القول كون زيد فى اكثر الامر فى البيت والجواب ان هذا القائل انما يقول ذلك لا بحسب الامر فى نفسه بل بحسب اعتقاده فيه فانه اذا كان غلب ظنه ان زيدا ينبغى ان يكون فى البيت فلا يقول ان ذلك اتفق بل ان لم يجده يقول ان ذلك اتفق ولكن انما يقول هذا اذا كان يتساوى عنده فى ظنه فى ذلك الوقت وفى تلك الحال انه كائن فى البيت وغير كائن فيكون ظنه فى ذلك الوقت يحكم بالتساوى دون الاكثرى والواجب وان كان بالقياس الى الوقت المطلق اكثريا وقد يظن فى كثير من الامور الطبيعية النادرة الوجود مثل ان الذهب كتابة على وزن من الاوزان او الياقوتة المجاوزة للمقدار المعهود انه موجود بالاتفاق لانه اقلى وليس كذلك فان كون الشىء فى الاقل انما يدخل الشىء فى الاتفاق ~~لامر اقلى وليس كذلك فان كون الشىء~~ الا اذا قيس الى الوجود المطلق بل انما قيس الى السبب الفاعل له فكان وجوده عنه اقليا والسبب الفاعل لهذا الذهب والياقوت انما حصل عنه ذلك لقوته ولوجدانه المادة الوافرة واذا كان كذلك فنسبة مثل هذا الفعل عن ذاته دائما او فى اكثر الاكثر الامر وهذا طبيعيا انتهى كلام الشفاء والحاصل ان السبب قد يكون مستقلا فى السببية بذاته غير محتاج الى امر خارج عن ذاته وح يكون تادية الى المسبب دائما وقد يكون محتاجا الى شرائط واحوال خارجة عن ذاته وح اما ان يكون حصول تلك الشرائط والاحوال معه دائما فيكون تاديته ايضا دائما واما ان يكون قد يكون وقد لا يكون وح اما ان يكون الحصول اكثر من اللاحصول او مساويا له او اقل منه فيكون تاديته ايضا كذلك فيقال للسبب المستقل بذاته والسبب الدائم الحصول مع الشرائط والسبب الاكثرى الحصول معها انها اسباب ذاتية ومسبباتها غايات ذاتية وللسبب المتساوى الحصول والاقلى الحصول اذا نسب مسببه الى مجموع ذلك السبب والاحوال الحاصلة معه على التساوى والاقلية انه سبب له ايضا ومسببه غاية ذاتية واذا نسب الى نفس السبب وحده انه سبب اتفاقى ومسببه غاية اتفاقية فالحفر مثلا بالقياس الى العثور على الكنز لو اعتبر مع كونه صادرا عن العارف بكون الكنز فى موضع ينتهى اليه الحفر ومع عدم مانع من الوصول اليه كان سببا ذاتيا للعثور والعثور غاية ذاتية له ولو اعتبر مجردا عما ذكرنا كان سببا اتفاقيا والعثور غاية اتفاقية لكن الحفر المجرد عما ذكرنا لا بد له من غاية ذاتية ككونه للماء او للبناء فاذا اتفق ان يكون هناك كنز مدفون يصير سببا للعثور عليه بالعرض لا بالذات فظهر ان العثور على الكنز هناك لم يكن بلا سبب اصلا بل له سبب بالعرض وانه ليس ان العثور على الكنز هناك ليس غاية لسبب اصلا بل هو غاية لسبب بالعرض فالسبب الاتفاقى سبب بالعرض وغاية غاية بالعرض فاندفعت الشبهة بالكلية وظهر ايضا بطلان راى من راى كون العالم بالاتفاق وانكر الصانع وذلك لان ما بالعرض مسبوق لا محالة بما بالذات فتفطن واما قول من قال ان الاتفاق سبب الهى مستور فلا اراه بعيدا غاية البعد وقد ذكرنا تاويله فى كتابنا المسمى بالكلمة الطيبة فقوله وكذا اثبتوا للاتفاقيات اى اثبتوا للاسباب الاتفاقية غايات اشارة الى ما ذكرنا من الشبهة مع دفعها **المسئلة السابعة فى**

قوله وقد ذكرنا
وفيه انه لعله يريد ان الاتفاقيات كما مر فى كلام الشيخ واجبات نظرا الى الاسباب الموجبة لها فلا تنافى وجوده ولكن لم يجب تلك واجبات بالنظر الى العلل الموجبة للاسباب وان كان بالنظر الى غير العلل اتفاقيا فاراد فى القائل ان الاتفاق سبب الهى الى ان الاسباب مستورة عنا لا يعلمها الا من هو عالم بالعلم

في اقسام احوال العلل الاربع

اقسام احوال العلل الاربع على ما قال والعلة مطلقاً اي سواء كانت فاعلية او مادية او صورية او غائية ٢٣٥
وقد يوقع اي تحمل ما يوقع له علة سواء كان مما يصدق عليه التعريف المذكور اولاً وذلك لان بعض الاقسام
المذكورة ههنا لا يصدق عليه التعريف المذكور كالعلة العرضية فهذا ليس في شيء لان العلة العرضية كما يوقع انها علة
بالعرض يوقع انها يصدق عنها الشيء بالعرض وما ذكرنا هو المطابق لكلام الشيخ في طبيعيات الشفا قد تكون بسيطة وقد
تكون مركبة فالفاعلية البسيطة كطبايع البسائط والمركبة ان يكون صدور الفعل عن عدة قوى اما متفقة
النوع كعدة تحركون السفينة او مختلفة النوع كالجوع الكائن عن القوة الجاذبة والحاسة وكالعقل والصورة
بالنسبة الى الهيولى والمادية البسيطة كهيوليات البسائط والمركبة كالعقاقير للترياق والصورية البسيطة
كصور البسائط والمركبة كصور المركبات والغائية البسيطة كالشبع للاكل والمركبة كالجمال وقتل القمل للبس الحرير
وايضاً اما بالقوة او بالفعل فالفاعل بالقوة كالنار بالقياس الى ما لم تشتعل فيه مع صحة اشتعالها فيه و
بالفعل كالنار بالقياس الى ما اشتعلت فيه والمادية بالقوة كالنطفة للجنين وبالفعل كبدن الانسان لصورته
والصورة بالقوة كصورة النطفة لبدن الجنين وبالفعل كصورة الانسان لبدن الانسان والغائية بالقوة
كلقاء الحبيب للتحرك اليه حين يتحرك وبالفعل كهو بعد انتهاء الحركة وايضاً اما كلية او جزئية فالفاعل الكلي
ما يكون غير مواز لما بازائه من المعلول بل اعم كالطبيب لهذا العلاج والجزئي كهذا الطبيب لهذا العلاج او كالطبيب
العلاج قال الشيخ واما الجزئي فالعلة الشخصية لمعلول شخصي او العلة النوعية لمعلول نوعي مما لهما مرتبة
العموم والخصوص مثل بالمثالين المذكورين وقس هذا القياس فالمادة الكلية كالخشب لهذا الكرسي والجزئية كهذا
الخشب لهذا الكرسي والصورة الكلية كصورة الكرسي لخشب هذا الكرسي والجزئية كصورة هذا الكرسي لخشب هذا الكرسي
والغائية الكلية كانتصاف [illegible] من الظالم مطلقاً وكمطلق الجلوس على هذا السرير والجزئية كانتصاف من غريمه فلان و
كهذا الجلوس على هذا السرير وايضاً اما ذاتية او عرضية اي بالذات او بالعرض اما الفاعل بالذات فهو مثل الطبيب اذا
عالج والنار اذا سخنت وهو ان تكون العلة مبدأ لذات ذلك الفعل واخذت من حيث هي مبدأ له والعلة الفاعلة
بالعرض ما خالف ذلك وهو اصناف من ذلك ان يكون الفاعل يفعل فعلاً ويكون ذلك الفعل مزيلاً لضد
ممانع ضده فيقوى الضد الاخر فينسب اليه فعل ضد الاخر مثل السقمونيا اذا برد باسهال الصفراء او يكون [illegible]
الفاعل مزيلاً للمانع شيئاً عن فعله الطبيعي وان لم يكن يوجب مع المنع ضداً مثل مزيل الدعامة عن هدف فانه يوقع
هو هادم الهدف ومنها ان يكون الشيء الواحد معتبراً باعتبارات لانه ذو صفات فيكون من حيث له واحد منها
مبدأ بالذات لفعل فلا ينسب اليها بل الى بعض المقارنة لها كما يقال ان الطبيب يبني اي الموضوع الذي للطب هو
بنّاء فيبني لانه بنّاء لا لانه طبيب اي يؤخذ الموضوع غير مقترن بتلك الصفة فيقال ان الانسان يبني ومن ذلك ان
يكون الفاعل بالطبع او الارادة متوجهاً الى غاية ما فيبلغها او لا يبلغها لكن يعرض معها غاية اخرى مثل
الحجر يشج وانما عرض له ذلك لانه بذاته هبط فاتفق ان وقعت هامة في ممره فاتى عليها بثقله فشجها وقد يقال
للشيء انه فاعل بالعرض وان كان ذلك الشيء لم يفعل شيئاً الا انه يتفق ان يكون في اكثر الامر يتبع حضوره امر
محمود او محذور فيعرف بذلك فيستحب ويتبرك به ان كان يتبعه امر محمود ويتيمن به او يستحب بعده ان كان يتبعه امر
محذور فيتطير منه ويظن ان حضوره سبب لذلك الخير او لذلك الشر واما المادة بالذات فهي التي لاجل نفسها
يقبل الشيء مثل الدهن للاشتعال واما التي بالعرض فعلى اصناف من ذلك ان يؤخذ المادة مع الصورة المضادة

لصورة

في أقسام أحوال العلل الأربع

لصورة وتزول بحلولها فتؤخذ مع الصورة الزائلة مادة للصورة الحاصلة كما بقي ان الماء موضوع
للهواء والنطفة موضوع للانسان والنطفة لبست اخلة في كون الموضوع موضوعا وان لم يكن
ضدا للصورة الاخرى المقصودة فيجعل موضوعا مثل قولنا ان الطبيب يتعالج فانه ليس انما يتعالج من
حيث هو طبيب لكن من حيث هو عليل فالموضوع للعلاج هو العليل لا الطبيب واما الصورة التي بالذات
فكشكل الكرسي للكرسي التي بالعرض فمثل البياض والسواد له وربما كان نافعا التي بالذات مثل صلابة
الخشب لقبوله شكل الكرسي وربما كانت الصورة بالعرض بسبب المجاورة كحركة الساكن في السفينة فانه يقال
للساكن في السفينة انه منتقل ومتحرك بالعرض واما الغاية بالذات فهي التي تنحو الحركة الطبيعية او
الارادية لاجل نفسها لا غيرها مثل الصحة للدواء والغاية بالعرض على اصناف فمن ذلك ما يقصد لكن لا
لاجله مثل دق الدواء لاجل شرب الدواء وشربه لا لذاته لاجل الصحة وهذا هو النافع او المظنون نافعا
والاول هو الخير او المظنون خيرا ومن ذلك ما يلزم الغاية او يعرض لها اما ما يلزم الغاية فمثل الاكل فعاً
التغوط وذلك لازم للغاية لا غاية بل الغاية هي كف الجوع واما ما يعرض للغاية فمثل الجمال للرياضة
فان الصحة قد يعرض لها الجمال وليس الجمال هو المقصود بالرياضة ومن ذلك ما يكون الحركة متوجهة لا
اليه فيقع دونها هو مثل الشجة للحجر الهابط ومثل من يرمي طيرا فيصيب انسانا وربما كانت الغاية الذاتية
موجودة معها وربما لم توجد كذا في الشفا والضابط على ما قال المحقق الشريف ان العلة العرضية
يقال باعتبارين احدهما اقتران شيء بما هو علة حقيقية فان الشيء اذا اقترن بالعلة الحقيقية اقترانا مصححا
لاطلاق اسمها عليه يسمى علة عرضية وثانيهما اقتران شيء ما بالمعلول كذلك فان العلة بالقياس الى
ذلك الشيء المقترن بالمعلول يسمى علة عرضية وايضا اما عامة او خاصة فالفاعل العام هو الذي
يشترك في الانفعال عنه اشيا كثيرة مثل الهواء المغير لاشيا كثيرة والخاص هو الذي ينفعل عن
الواحد منه وحده شيء بعينه مثل الدواء الذي ينا وله زيد والمادة العامة مثل الخشب للسرير والكرسي
وغيرهما والخاصة مثل جسم الانسان بمراتبه لصورته والصورة العامة لا تفارق الكلية وهي مثل
الجنس للخاصة والخاصة لا تفارق الجزئية وهو مثل حد الشيء وفصله او خاصيته والغاية العامة كالاسهال
الصفراء بشرب الترنجبين وبشرب السقمونيا ايضا والخاصة مثل لقاء زيد صديقه فلانا كذا في الشفا وقوله
مثل الجنس للخاصة اي الصورة العامة كالجنس للصورة الخاصة كصورة الكرسي مطلقا التي هي جنس لصورة
هذا الكرسي وصورة ذلك الكرسي الى غير ذلك الفرق بين الصورة العامة والفاعل العام مثلا مع
كون الفاعل العام ايضا جنسا للفاعل الخاص فان الهواء المغير مطلقا جنس لهذا الهواء المغير لهذا الشيء و
ذلك الهواء المغير لذلك الشيء هو ان هذا الهواء كما انه مغير لهذا الشيء يجوز ان يكون هو بعينه مغيرا لذلك
الشيء بخلاف صورة الكرسي فان صورة هذا الكرسي لا يجوز ان يكون بعينها صورة لذلك الكرسي فليتدبر
جدا وايضا اما قريبة او بعيدة فالفاعل القريب هو الذي لا واسطة بينه وبين المعلول مثل الوتر لتحريك الاعضا
والبعيد هو الذي بينهما واسطة مثل النفس لتحريك الاعضا والمادة القريبة مثل الاعضا للبدن والمادة
البعيدة مثل الاخلاط او الاركان له والصورة القريبة مثل التربيع للمربع والبعيدة كذي الزاوية له و
الغاية القريبة كالصحة للدواء والبعيدة كالسعادة للدواء وايضا اما مشتركة او خاصة فالفاعل

في أحوال علل وقع فيها اشتباه

٢٣٧

المشترك كبناء واحد لبيوت كثيرة والخاص كبناء واحد لبيت واحد كذا في سائر العلل وهذا اعني انقسام العلة الى المشتركة والخاصة لم يعتبره الشيخ واعلم ان الفرق بين العلة العامة والمشتركة ظاهر لكن لا فرق بين الخاصة المقابلة للعامة على ما شرحنا والخاصة المقابلة للمشتركة فيجب تفسير العامة في كلام المصنف بما هو كالجنس القصائي مثل الصانع الذي هو كالجنس للبناء والنجار وغيرهما والخاصة المقابلة لها بما هو كالنوع مثل البناء كما فعله الشارحون وانت خبير بان تخصيص العموم بالجنس يخرج عموم النوع عن الاعتبار لكن اعتبار العموم يغني عن اعتبار الاشتراك لان المشترك ايضا عام في التاثير فالعامة تشمل المشتركة ايضا فلا حاجة الى اعتبار المشتركة على حدة فما اعتبره الشيخ هو الصواب فليتدبر

المسئلة الثامنة

في احوال علل وقع فيها اشتباه فمنها ان العلم للحادث عدمه من جملة مبادئه فيجب النظر في انه كيف ذلك قال الشيخ الرئيس في طبيعيات الشفا واما الجسم من جهة ما هو متغير او مستكمل او حادث كائن فان له زيادة مبدء وكونه متغيرا هو غير كونه مستكملا والمفهوم من كونه حادثا وكائنا هو غير المفهوم من كليهما جميعا فان المفهوم من كونه متغيرا انه كائن بصفة حاصلة مبطلة وحصلت له صفة اخرى فيكون هناك شيء ثابت هو المتغير وحالة كانت معدومة موجودة فبين انه لا بد له من حيث هو متغير من ان يكون له امر ثابت بل لما تغير عنه ولما تغير اليه وصورة حاصلة وعدمها كان مع الصورة الزائلة كالثوب الذي اسود والبياض والسواد وقد كان السواد معدوما اذا كان البياض موجودا والمفهوم من كونه مستكملا هو ان يحدث له امر لم يكن فيه من غير زوال شيء عنه مثل ان الساكن يتحرك فانه حين ما كان ساكنا لم يكن الا عادما الحركة التي هي موجودة له بالامكان والقوة فلما تحرك لم يزل عنه الا العدم فقط ومثل اللوح الساذج كتب فيه و المستكمل لا بد ان يكون له ذات وجدت ناقصة وامر حصل فيه وعدم يقدمه فان العدم شرط في ان يكون الشيء متغيرا او مستكملا فانه لو لم يكن هناك عدم لاستحال ان يكون مستكملا او متغيرا بل كان يكون الكمال والصورة حاصلة له دائما له دائما فاذن المتغير والمستكمل يحتاج الى ان يكون قبله عدم حتى يتحقق كونه متغيرا او مستكملا والعدم ليس يحتاج في ان يكون عدما الا ان يحصل له تغير او استكمال فرفع العدم يوجب رفع المتغير والمستكمل من حيث هو متغير او مستكمل ورفع المتغير والمستكمل لا يوجب رفع العدم فالعدم من هذا الوجه اقدم فهو مبدء ان كان كل ما لا بد من وجوده اي فيوجد كان لم يوجد شيء آخر من غير انعكاس مبدء وان كان ذلك لا يكفي في كون شيء مبدء ولا يكون المبدء كل ما لا بد من وجوده لامر اي وجود كان بل لا بد من وجوده مع الامر الذي هو له مبدء من غير تقدم ولا تاخر فليس العدم مبدء له ولا فايدة لنا في ان نناقش في التسمية فلنستعمل بدل المبدء المحتاج اليه من غير انعكاس فنجد القابل للتغير والاستكمال ونجد العدم ونجد الصورة كلها محتاجا اليها في ان يكون الجسم متغيرا او مستكملا وهذا يتضح لنا بادنى تامل فالمفهوم من كون الجسم كائنا وحادثا يضطرنا الى اثبات امر حادث ولا عدم سابق واما ان هذا الحادث وهذا الكائن هل يحتاج الى ان ينعقد كونه وحدوثه وجوهره كان مقارنا لعدم الصورة الكائنة ثم فارقه وبطل عنها العدم فهو امر ليس يتبين لنا عن قريب بيان ذلك بل يجب ان نضعه للطبيعي وضعا ونضعه بالاستقراء ونبرهن عليه في الفلسفة الاولى انتهى كلام الشفا وظهر منه ان كون عدم الحادث مبدء ومحتاجا اليه لوجوده انما هو بالذات وعلى الحقيقة لا بمجرد مقارنته لما هو مبدء له اعني مادته

في احوال علل وقع فيها اشتباه

على راي الحكماء اوفق منه على راي المعتزلة والمتكلمين من نفي حاجة الحادث الى سبق مادة عليه لانه يكون ٢٣٨
من المبادئ العرضية على ما قال والعدم للحادث الزماني من المبادئ العرضية اي لكونه مقارنا لما هو في عله
لا او مادة له كما عرفت وان كانا متقدمين على المعلول بالزمان لكون تقدم العدم زمانيا لا محالة
ومنها ايضا ان كون المقارنة لما يتقدم بالزمان على المعلول مصححة لاطلاق العلة والمبدا بالعرض عليه
المقارن غير ظاهر بل الظاهر عدمه كما لا يخفى على المتامل والاولى على تقدير كونه مبدا بالعرض ان يعلل
بكونه علة لما هو مقارن للمعلول وصف للحادث فاذا نسب الى موضوعها عند وجود المعلول يكون علة له بالعرض
لكن فيه بحث انهم انما عدوه من المبادئ للحادث من حيث هو حادث لا من حيث هو موجود كما مر في كلام
الشيخ ومنها ان الفاعل في طرف العدم قد يشتبه فيظن انه غير الفاعل في طرف الوجود والحق انه هو الفاعل
في طرف الوجود لان الفاعل المستجمع لجميع شرائط التاثير ان كان موجودا كان الاثر موجودا وان كان
معدوما كان معدوما واليه اشار بقوله والفاعلية في الطرفين واحد ومنها ان الموضوع كالمادة فان كلا
منهما علة مادية فانه قد يشتبه فيتوهم تخصيصها بالمادة فالحاصل كما قيل ان الموضوع من جملة العلل
لكنه مشبه بالعلة المادية ولذا لم يعده علة على حدة من اقسام العلل والتحقيق ان كونه علة مادية ليس
مبنيا على التشبيه بل هو من افراد العلة المادية حقيقة كما ظهر لك من تقسيمنا عليك فيما سبق ومنها ان
افتقار الاثر الى المؤثر انما هو في احد طرفيه الوجود والعدم لا في ماهيته وقد سبق تحقيقه وانما ذكر
ههنا لوقوع الاشتباه فيه ومنها ان اسباب الماهية غير اسباب الوجود لكون الوجود زائدا على الماهية فاسباب
الماهية هي المادة والصورة وهما داخلتان فيها واسباب الوجود هي الفاعل والغاية وهما خارجان عنها وهما
المراد من المؤثر وانما حاجة المعلول في الوجود اليهما لا الى المادة والصورة بل حاجته اليهما انما هي في تقوم ماهيته
والحاجة الى المؤثر انما تكون بعد ذلك فينبغي ان لا يقع الاشتباه من كونهما معدودين في العلل فيظن ان
حاجة المعلول اليهما ايضا في الوجود ويمكن ان يجعل هذا من تتمة الحكم السابق فكانه لما قال ان افتقار الاثر الى
المؤثر انما هو في الوجود والعدم لا في ماهيته اعترض بان المعلول يفتقر الى بعض علله في تقوم ماهيته لا في وجوده
او عدمه فكيف حكمتم بان افتقاره انما هو في احدهما فقط فاجاب بانا حكمنا بان افتقار المعلول الى المؤثر
بقرينة التعبير عنه بلفظ الاثر انما هو في احد طرفيه والمؤثر انما هو اسباب الوجود فلا يلزم من افتقاره الى اسباب
الماهية واسباب الماهية غير اسباب الوجود فلا يلزم من افتقار الاثر في تقوم الماهية الى اسبابها افتقاره فيه الى
المؤثر الذي هو اسباب الوجود فليتدبر ومنها ان كثيرا من الاوهام ذهب الى ان المحتاج الى السبب انما هو الوجود
لكونه ثبوتيا لا العدم لكونه نفيا محضا وقد سبق ذلك في مسئلة نفي الاولوية الذاتية فنبه على بطلان
ذلك بقوله ولا بد للعدم من سبب لما سبق من تساوي نسبة ماهية الممكن الى طرفي الوجود والعدم فيفتقر
في كل منهما الى مرجح ضرورة بطلان الترجيح بلا مرجح وهذا المرجح هو المراد من السبب فيهما انه قد سبق ايضا
في مبحث الاولوية الذاتية ان بعضهم ذهب الى ان العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة بل يجب
امتناع البقاء عليها فلا تحتاج هي عنده الى سبب بل يكفي تلك الاولوية في وقوعها فاشار الى دفعه بقوله
وكذا في الحركة اي لا بد لعدم الحركة ايضا من سبب لما مر فيه من نفي الاولوية مطلقا

المسئلة التاسعة

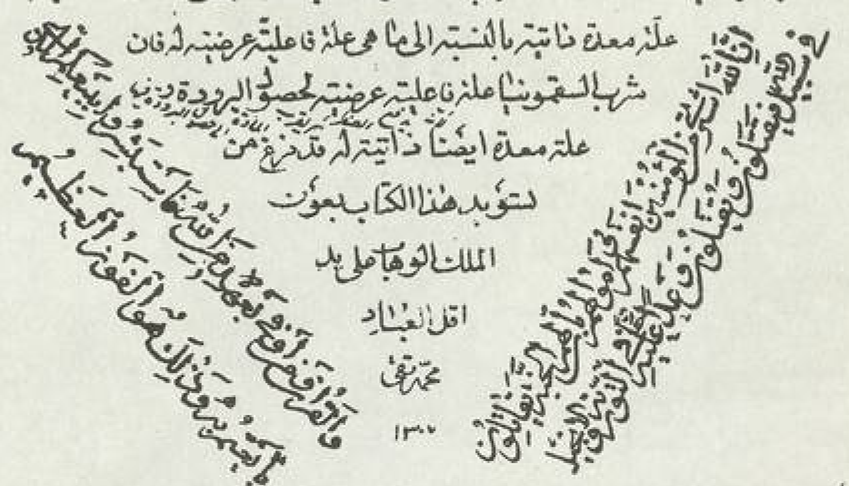
في بعض احوال العلل المعدة وهي ما يقرب المعلول الى علته وقبل الاعداد هو التهيؤ فالمعد هو الذي يهيئ المادة

في بعض احوال العلل المعدة

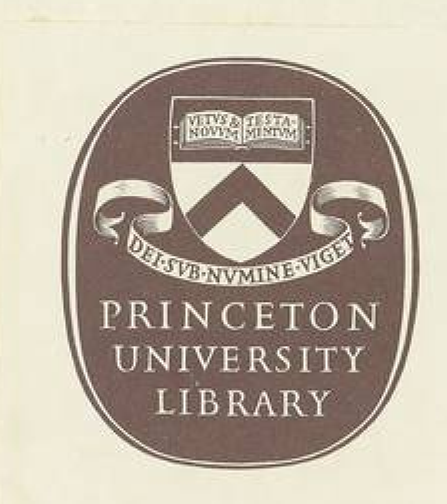
وبعدها

في بعض احوال العلة المعدة

٢٢٦ وبعدها الوجود سورة جوهرية فيها ان حلول عرض تقبله او تعلق بجزء يدبرها فالاعداد والتقرب للمادة بالقياس الى ما يقبله ويلزم من ذلك تقربها للفاعل الى ما يفيض عنه متمثلا بالمادة وتقربها المعلول اليه كان الحركة الى منتصف المسافة فانها قربت الحركة الواقعة في المسافة بعد المنتصف الى الفاعل ومن العلل المعدة ما يوجد الى مثل كالحركة الى منتصف المسافة الموجبة الى الحركة بعد المنتصف فيما سنها ثلاثين او خلاف كالحركة الموجبة الى السخونة وهي تخالفها او ضد كالحركة الى الفوق الموجبة الى الحركة الى الاسفل وهما متضادتان والاعداد قريب كاعداد الجنين بالقياس الى الصورة الانسانية او بعيد كاعداد النطفة بالقياس اليها ومن العلل العرضية ما هو معد بعينه ان بعض العلل الفاعلية العرضية يكون


علة معدة ذاتية بالنسبة الى ما هو علة فاعلية عرضية له فان
شرب السقمونيا علة فاعلية عرضية لحصول البرودة في بدنه
علة معدة ايضا ذاتية له قد فرغ من
تسويد هذا الكتاب بعون
الملك الوهاب على يد
اقل العباد
محمد تقي
١٣٠٠

بحمد الله وحسن توفيقه وعنايته ولطف آلائه تم هذا الكتاب المستطاب المسمى بشوارق الالهام في شرح تجريد الكلام وفي حواشيه تحقيقا مولى المعظم واستادنا المفخم العالم الرباني والحكيم الصمداني الاديب الكامل واللبيب الفاضل قطب فلك الحكمة والكلام آقا علي اسكنه الله فراديس جنانه مع تعليقات العالم الفاضل الكامل المحقق المدقق آقا شيخ علي نوري زيد توفيقاته وتحقيقاته مع افادات بعض من المتكلمين من المتقدمين والمتأخرين اسكنهم الله في عليين وچون كتاب مستطاب كرارا بطبع رسيده نوعي كه بايد وشايد كه شايد بدانجهت حواشي وصحت مطبوع عنصفات لهذا جناب مستطاب نخبة الاطياب ولانجاب كهف الحاج والمعتمد التجار خلج شيخ دينما تاجر كتابفروش زاده الله شرفا وتوفيقا در صدد طبع ونشر اين كتاب برآمده باكمال جهد سعي در تصحيح وتنقيح متن وحواشي كوشش واهتمام تام نموده وبزيور طبع محلى كرديد اميد از ناظرين از اهل العلم چنانست كه بعد المطالعة با خبر وساعير اين كتاب خريداري فرموده خطاياي اهل رابا حسن وجه عفو نمايند كه انسان مطلع كردد عفو واغماض اصلاح فرمايند رحم الله من عفى واصلح واجره على الله في شهر ربيع الثاني سنة ١٣١١ احدى عشر وثلاثمائة بعد الالف من الهجرة على
هاجرها الف سلام
وتحيته


VETUS & NOVUM TESTAMENTUM
DEI SUB NUMINE VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY